REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

CINQUIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 18

AVRIL 1924

LA SOURCE D'EAU VIVE...................... A. d'Alès.......... 105

NOTES ET DOCUMENTS :

LES ÉCRITS SPIRITUELS DES DEUX GUIGUES (*suite et fin*)........................ A. Wilmart........ 127

LETTRE DE Ste MARIE MADELEINE DE PAZZI AUX CARDINAUX DE LA CURIE ROMAINE SUR LA RÉNOVATION DE L'ÉGLISE........ M. Vaussard........ 159

LETTRE VII DU P. SURIN AU P. D'ATTICHY.. L. Michel, S. J..... 165

NICODÈME L'HAGIORITE.......................... M. Viller.......... 174

COMPTES RENDUS :

MYSTIQUES ANGLAIS, *WALTER HILTON*: SCALA PERFECTIONIS (P. Dubourg). — *VEN. THOMAS A IESU*: DE CONTEMPLATIONE ACQUISITA; *R. P. THÉODORE DE S. JOSEPH*: ESSAI SUR L'ORAISON SELON L'ÉCOLE CARMÉLITAINE (Joseph de Guibert). — *J.-B. RAUS*: DE SACRAE OBEDIENTIAE VIRTUTE ET VOTO (E. Jombart). — *SYMPHORIEN DE MONS*: L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE S. BONAVENTURE ET L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST DE THOMAS A KEMPIS (Paul Dudon) 178

CHRONIQUE 198

BIBLIOGRAPHIE.. 207

ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario.
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

France et Belgique........ **12 fr.** — Union Postale.......... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **15 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse. 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la *rédaction* de la *Revue*, les échanges et les envois de livres pour comptes rendus doit être désormais envoyé à l'une des deux adresses :

R. P. de Guibert, 120, via del Seminario, ROMA (19).

M. F. Cavallera, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

AVIS IMPORTANT

Afin d'éviter des retards et même des erreurs inévitables, nos lecteurs sont priés de s'adresser désormais, pour les abonnements, renouvellements, changements d'adresse, etc., *uniquement* à l'Administration de la *Revue*, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Pour paraître dans les prochains numéros de la Revue :

La liturgie et la vie spirituelle........................ **J. Hanssens.**

La direction des névrosés.............................. **R. de Sinéty.**

L'emploi du mot « contemplation » chez Richard de S. Victor.................................... **L. Pajot.**

Qui a écrit la Doctrine Spirituelle du P. Lallemant ? **A. Hamon.**

Hadewijch, une mystique flamande au XIII[e] siècle ... **J. van Mierlo.**

LA SOURCE D'EAU VIVE

Comment définir les grâces mystiques? Où en marquer l'origine? A qui sont-elles départies? Dans quelle mesure est-il légitime et sage d'y aspirer? Questions passionnément débattues par une génération que l'on croirait réaliste et rivée à la terre. Comme en beaucoup d'autres controverses, il arrive que les tenants des opinions extrêmes ne sont pas les moins convaincus qu'eux seuls manient des arguments efficaces, ni les moins prompts à conclure.

Non seulement on fait appel, de part et d'autre, à une tradition historique et à l'expérience des âmes, mais parfois on déclare le débat tranché *a priori* par des raisons doctrinales, qui dispensent de recourir à la tradition et à l'expérience.

L'évangile selon saint Jean renferme des textes particulièrement discutés. Tels, surtout, ces mots adressés par Notre-Seigneur à la Samaritaine : « *Quiconque boira de cette eau, aura encore soif; mais qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif à jamais : l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle.* » *(Ioan.*, IV, 13-14). A s'en tenir à certains commentaires, on aurait ici la preuve directe, appuyée sur l'affirmation du Seigneur lui-même, d'un appel, plus ou moins prochain, de toutes les âmes à la contemplation mystique, l'eau promise par le Seigneur n'étant rien d'autre que la grâce de la contemplation.

L'argumentation peut comporter deux degrés. Le premier consisterait à conclure immédiatement, du texte de

saint Jean considéré en lui-même, l'universalité de l'appel à la contemplation mystique. Le second, qui semble plus ordinaire, fait intervenir l'autorité de tel grand contemplatif, et d'abord de sainte Térèse, expliquant ainsi le texte de saint Jean.

A Dieu ne plaise que nous accroissions la confusion et l'acharnement de la lutte. Mais, il peut n'être pas inopportun de le demander : n'arrive-t-il pas que l'on discute avec un sentiment trop peu nuancé de la portée des raisons ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner, en parcourant successivement les deux degrés de la dite argumentation.

I

Le lecteur a présente à l'esprit la rencontre de Notre-Seigneur au puits de Jacob, avec la Samaritaine. «*Donne-moi à boire* », dit-il à cette femme. Elle, de répondre : « *Comment vous qui êtes Juif, me demandez-vous à boire, à moi Samaritaine ? — Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, tu lui aurais demandé, et il t'aurait donné de l'eau vive. — Seigneur, vous n'avez pas de quoi puiser, et le puits est profond. D'où donc tirez-vous cette eau vive ? Etes-vous plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits, et en a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux ? — Quiconque boira de cette eau aura encore soif ; mais qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif : l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle* ». (*Ioan.*, IV, 7-14).

Observons tout d'abord que cette parole n'est point isolée dans l'Evangile. A Jérusalem, en la fête des Tabernacles, Jésus, debout dans le temple, criait à qui voulait l'entendre : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Ecriture, couleront des fleuves d'eau vive.* » (*Ioan.*, VII, 37-38). Par là, il faisait écho à l'oracle d'Isaïe (XII, 3 ;

XLIV, 3) : « *Vous puiserez des eaux avec joie aux sources du salut. — Je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée ; je répandrai mon Esprit sur ta postérité et ma bénédiction sur tes rejetons.* » — A l'oracle d'Ezéchiel (XXXVI, 25) : « *Je vous aspergerai d'eaux pures et vous serez purs ; je vous purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos abominations* ». Et l'Evangile ajoute ce commentaire : « *Jésus disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ; car l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » (*Ioan.*, VII, 39). Ni le cadre ni les paroles du Seigneur, ni le commentaire évangélique ne suggèrent qu'il s'agisse d'autre chose que de l'appel commun au salut messianique. Et l'Apocalypse, qui montre l'Agneau conduisant les élus aux fontaines de la vie (*Ap.*, VII, 17), le fleuve de vie jaillissant sous le trône de Dieu et de l'Agneau (*Ap.*, XXII, 1), n'évoque non plus une idée plus précise que le Psalmiste parlant du fleuve impétueux qui réjouit la cité de Dieu (*Ps.*, XLV, 5). Voyons donc quelles précisions nous apporte la tradition chrétienne.

Tout près des temps évangéliques, moins d'un siècle après l'apôtre saint Jean, saint Irénée décrit l'effusion du Saint-Esprit sur les Apôtres, prémices de toutes les nations (1) :

Le Seigneur a promis d'envoyer son Paraclet, pour nous unir à Dieu. En effet, comme d'un froment sec on ne peut, sans l'humecter, faire une pâte ni un pain, ainsi notre multitude ne peut devenir une seule chose dans le Christ Jésus, sans l'eau du ciel. Et comme la terre sèche, si elle n'est pas humectée, ne fructifie pas, de même nous, qui ne sommes d'abord qu'un bois sec, ne saurions porter des fruits de vie, sans la pluie d'en haut, que Dieu se plaît à donner. Nos corps ont reçu, par l'eau baptismale, l'unité, gage d'incorruptibilité ; nos âmes

(1) Saint Irénée, *C. Haer*, III, XVII, 2, PG., VII, 930. — On peut voir encore IV, XVIII, 2, 1173 : *Spiritus... est aqua viva.*

l'ont reçue par l'Esprit. L'un et l'autre don est nécessaire, car l'un et l'autre contribue à la vie en Dieu. Notre-Seigneur prit en pitié cette Samaritaine pécheresse, qui n'était pas restée fidèle à un homme, mais avait multiplié les unions illégitimes ; il lui montra et lui promit l'eau vive, afin qu'elle n'eût plus soif et ne cherchât plus à se désaltérer d'une eau puisée laborieusement, ayant enfin le breuvage qui jaillit en vie éternelle. Ce don, le Seigneur le reçoit de son Père, il l'a communiqué à ceux qui ont part en lui, envoyant l'Esprit-Saint par toute la terre.

Saint Irénée a déjà réalisé le sens plénier du texte évangélique, applicable à toute grâce de l'Esprit-Saint. Tous les siècles chrétiens lui feront écho.

Parmi les Pères Grecs, nous citerons, au quatrième siècle, saint Cyrille de Jérusalem, Didyme d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome ; au cinquième siècle, saint Cyrille d'Alexandrie.

Saint Cyrille de Jérusalem (1), dans une catéchèse élémentaire, expose à de futurs chrétiens les premières vérités de la foi :

Revenons aux Saintes Ecritures, et buvons les eaux de nos outres, les eaux qui jaillissent de nos puits. Buvons l'eau vivante, qui jaillit en vie éternelle. Par où le Seigneur entendait l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui. Voyez ses paroles : « *Celui qui croit en moi* — non content de ce simple mot, il ajoute : *comme dit l'Ecriture*, nous renvoyant à l'AT., — *de son sein couleront des fleuves d'eau vive* ; » — non pas des fleuves sensibles, qui arrosent une terre simplement fertile en épines et en bois, mais des fleuves qui versent la lumière aux âmes. Ailleurs il dit : « *L'eau que je lui donnerai, sera en lui une source d'eau vive, jaillissant en vie éternelle* » ; une eau d'essence nouvelle, jaillissant, et jaillissant en vie éternelle.

Et pourquoi donc a-t-il appelé eau la grâce spirituelle ? Parce que l'eau fait subsister toutes choses ; l'eau fait la verdure et la vie. Des cieux descend l'eau des pluies ; elle descend toujours la même, mais chargée de multiples vertus. Une seule fontaine arrose tout le paradis ; une seule et même pluie descend pour tout le monde ; et elle devient blanche dans le lis, rouge dans la rose, pourpre dans les vio-

(1) Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVI, 11, 12, PG., XXXIII, 932, 933.

lettes et les jacinthes, variée à l'infini en toutes sortes d'espèces : autre dans le palmier, autre dans la vigne, elle est tout en toutes choses ; encore que de même essence et toujours semblable à elle-même. Car l'eau ne se transforme pas pour descendre telle ou telle ; mais en s'accommodant à la disposition des êtres qui la reçoivent, elle profite à chacun. Ainsi l'Esprit-Saint, unique, de même essence, indivisible, fait part à chacun de la grâce, comme il veut. Et comme le bois sec, au contact de l'eau, pousse des bourgeons, ainsi l'âme pécheresse, disposée par sa pénitence à recevoir le Saint-Esprit, produit des grappes de justice. D'unique essence, l'Esprit fait apparaître, sur l'ordre de Dieu et au nom du Christ, diverses vertus...

Didyme, expliquant le mystère de la Trinité, s'applique à faire ressortir le contraste entre le don incréé de l'Esprit-Saint et les biens créés (1).

La créature n'est point appelée par l'Ecriture eau de la vie : car elle n'a point, d'elle-même, la vie éternelle, comme Dieu qui vit sans commencement. C'est au Saint-Esprit que les écrivains sacrés, que nous allons citer, appliquent ce nom : parce que l'Esprit procède de l'immortelle et vivifiante source du Père, par communauté de nature, non par création. Comme nous l'avons dit dans notre premier livre, la lumière ne fabrique pas sa propre splendeur, mais l'engendre : ainsi la source ne fabrique pas son eau, mais elle la possède, procédante et consubstantielle. Nul ne fabrique son fils ou son souffle : cela répugne à l'idée de père ou de spirateur. Jérémie dit au nom de Dieu : « *Le ciel a été frappé d'épouvante, la terre a frissonné* ; *parce que mon peuple a commis deux crimes. Ils m'ont abandonné, moi fontaine d'eau vive, et se sont creusé des citernes percées, qui ne pourront garder l'eau.* » (*Ier.*, II, 12-13). Le prophète expose mystiquement le mystère. Par la fontaine il désigne Dieu, et par l'eau vive l'Esprit-Saint qui, dans la piscine, purifie tous nos péchés ; inséparable, par nature, de la fontaine spirituelle, comme le courant des fontaines. De même Isaïe : « *Je donnerai de l'eau pour désaltérer ceux qui cheminent en pays aride* ; *je mettrai mon Esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes enfants* ; *ils germeront au milieu des eaux, comme l'herbe et comme le saule au bord de l'eau courante.* » (*Ier.*, XLIV, 3-4). Ces paroles voilent une explication spirituelle. C'est-à-dire, ceux qui ignorent le baptême et pour cette raison cheminent en pays aride, je mettrai sur eux mon Esprit, qui donne à la piscine la vertu de les faire refleurir comme des plantes aquatiques, et « *comme le bois planté près*

(1) Didyme, *De Trinitate*, II, xxii, PG., XXXIX, 553-6.

du passage des eaux, qui fructifiera en son temps et ne se dépouillera pas de ses feuilles » (*Ps.*, I, 3). Le Psalmiste sacré, contraint de voiler la vérité par ses paroles, chante au psaume trente-cinquième : « *En vous est la fontaine de vie* » (*Ps.*, XXXV, 10), et au psaume cent quarante-septième : « *Il enverra son Verbe et les fondra ; son Esprit soufflera, et les eaux couleront, réjouissant la grande cité de Dieu* » (*Ps.*, CXLVII, 7); c'est-à-dire toute la terre. En effet, ce qu'est pour les hommes chaque cité, la terre l'est pour le Tout-Puissant. Baruch, pleurant sur le peuple qui séjournait parmi les Chaldéens dépourvus de l'Esprit, s'écrie : « *D'où vient, Israël, que tu séjournes en pays ennemi ? Tu as vieilli sur une terre étrangère, tu t'es souillé avec les morts, tu as été compté avec les habitants de l'Hadès. Tu as délaissé la fontaine de sagesse. Si tu avais marché dans la voie de Dieu, tu aurais habité dans la paix éternellement.* » (*Bar.*, III, 10-13) Par la fontaine, il entend Dieu ; par la sagesse, l'Esprit-Saint. Jean fait parler le Fils à la Samaritaine : « *Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, tu lui aurais demandé, et il t'aurait donné de l'eau vive.* » Il entend par là les ondes immortelles de la piscine de l'Esprit-Saint. Tout cela concerne l'Esprit de Dieu, selon que l'a expliqué à la lettre le dit évangéliste. Car, le Seigneur ayant dit : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ; celui qui croit en moi, selon l'Ecriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vive* », il ajouta aussitôt : « *Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui.* »

Dans son commentaire sur le quatrième évangile, saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi (1) :

Voyez-vous comment, peu à peu, cette femme est élevée au sommet des dogmes ? D'abord elle a cru avoir affaire à un Juif en rupture avec la Loi. Jésus a repoussé cette imputation — car le personnage de docteur, qu'il devait remplir auprès d'elle, devait être à l'abri du soupçon. — Alors, entendant parler d'eau vive, elle comprit qu'il s'agit d'une eau sensible. Puis, ayant appris qu'il s'agissait de choses spirituelles, elle crut que cette eau pouvait supprimer la soif ; mais elle ne savait pas encore ce que c'était, et demeurait en suspens, pensant à quelque chose de supérieur aux sens, et ne sachant pas le définir au juste. Là dessus, commençant à entrevoir quelque chose, mais ne découvrant pas encore le tout : « *Donnez-moi*, dit-elle, *de cette eau, afin que je n'aie plus soif et ne vienne plus ici puiser.* » Déjà elle estime Jésus au-dessus de Jacob. Je n'ai que faire de cette source, dit-elle, si

(1) Saint Jean Chrysostome, *In Ioan.*, *Hom.*, XXXII, 1, PG., LIX, 184.

vous me donnez votre eau. Voyez-vous comment elle l'estime au-dessus du patriarche ? C'est le fait d'une âme de bonne volonté. Elle a montré ce qu'elle pensait de Jacob ; ayant trouvé plus grand, elle ne s'en tient pas à sa pensée première. Ce n'est pas une femme crédule ; elle ne s'est pas rendue tout de suite, elle qui s'enquérait avec tant de soin. Elle n'est pas non plus incrédule et opiniâtre ; sa demande en témoigne. Aux Juifs aussi Jésus a dit : « *Celui qui mangera de ma chair, n'aura plus faim ; et celui qui croira en moi, n'aura plus jamais soif.* » (*Io.*, VI, 35). Mais les Juifs, loin de croire, se scandalisèrent. Il en va autrement de cette femme : elle reste là et demande. Aux Juifs donc Jésus a dit : « *Celui qui croira en moi, n'aura plus soif.* » A cette femme, il dit en termes plus matériels : « *Celui qui boira de cette eau, n'aura plus soif.* » C'était l'annonce des choses spirituelles, qui ne tombent pas sous les sens.

Les choses spirituelles, au sens le plus général, voilà, selon saint Jean Chrysostome, la réalité désignée par cette figure de l'eau vive, promise par le Sauveur. Elles s'opposent aux biens sensibles et matériels, qui ne peuvent rassasier l'âme.

Ecoutons maintenant le docteur d'Alexandrie (1) :

« *Etes-vous plus grand que notre Père Jacob ?* » dit la Samaritaine, croyant lui proposer une grande et insoluble question. Le Sauveur, avec une suprême délicatesse, s'abstient de toute parole arrogante. Il ne dit pas clairement qu'il est plus grand que Jacob, mais l'invite à comparer les dons et à conclure qui l'emporte. Aussi montre-t-il la supériorité incomparable des eaux spirituelles sur les eaux sensibles et terrestres, en disant : Quiconque boira de cette eau aura encore soif ; mais qui s'emplira des eaux que je donne, non seulement dominera la soif, mais aura en lui-même une source capable de le désaltérer pour la vie éternelle. Celui donc qui fait de meilleurs dons, sera élevé en dignité au-dessus de celui qui donne moins ; et le vainqueur l'emportera en gloire sur le vaincu. Et il faut savoir que, par cette eau, le Sauveur désigne la grâce de l'Esprit-Saint : qui la recevra, aura désormais en lui-même, comme une source jaillissante, l'abondance des enseignements célestes. Il n'aura plus besoin d'être enseigné par autrui, lui-même suffira pour exhorter ceux qui auraient soif de la parole divine et céleste, tels que furent durant la vie présente et en terre les saints prophètes et apôtres, et les héritiers de leur minis-

(1) Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.*, l. II, PG., LXXIII, 300.

tère, au sujet desquels il est écrit : Vous puiserez l'eau avec joie aux fontaines du Sauveur.

Pour saint Cyrille, l'eau des fontaines du Sauveur ne désigne pas seulement la grâce sanctifiante, mais aussi les charismes d'apostolat. Ce trait lui est propre. A cela près, l'enseignement est le même que chez saint Jean Chrysostome.

Venons aux Pères de l'Eglise latine. Il suffira de citer saint Augustin (1) :

Le Seigneur parle ouvertement : « *En lui sera une source d'eau jaillissant en vie éternelle. Qui boira de cette eau, n'aura plus jamais soif.* » N'est-il pas de toute évidence qu'il promettait, non une eau visible, mais une eau invisible ? N'est-il pas de toute évidence qu'il parlait non selon la chair, mais selon l'esprit ?

Mais cette femme suit encore les attraits de la chair : elle s'est réjouie à la pensée de n'avoir plus soif, et elle a cru que cette promesse lui était faite selon la chair par le Seigneur. De fait, la promesse doit être réalisée ainsi, mais lors de la résurrection des morts. Tel était donc le désir de cette femme. Dieu avait bien accordé à son serviteur Elie de ne sentir ni faim ni soif pendant quarante jours (III *Reg.*, XIX, 8). Ayant pu cela pour quarante jours, ne le pouvait-il pas pour toujours ? Cependant elle soupirait, voulant échapper au besoin et au travail. Revenir indéfiniment à cette source, se charger d'un fardeau pour subvenir à ses besoins, et après avoir épuisé sa provision, venir encore : dure nécessité, travail quotidien, nécessaire pour calmer sa soif, impuissant à l'éteindre. Elle se réjouit donc à la pensée d'un tel don ; elle prie le Seigneur de lui donner l'eau vive.

Mais gardons-nous de passer outre : le Seigneur promettait un don spirituel. Qu'est-ce à dire : « *Qui boira de cette eau, aura encore soif ?* » Cela est vrai de cette eau ; et cela est vrai de la chose signifiée par cette eau. L'eau du puits, c'est la volupté du siècle, dans une profondeur ténébreuse : les hommes viennent y puiser avec l'urne des passions. Ils se baissent pour plonger leur passion, pour atteindre cette volupté qu'on puise de la profondeur ; et ils jouissent de la volupté, suite et conquête de la passion. Sans la conquête de la passion, impossible d'atteindre la volupté. Laissez donc là l'urne de la passion, et la volupté, eau de la profondeur. Quand on atteint la volupté du siècle, — que ce soit le manger, le boire, le bain, le spectacle, l'union char-

(1) Saint Augustin, *In Ioan.*, Tr. XV, 14-17, PL., XXXV, 1515-6.

nelle, — n'est-ce pas qu'on a encore soif? C'est pourquoi le Seigneur dit : *Qui boira de cette eau, aura encore soif*; mais qui recevra l'eau de moi, *n'aura plus jamais soif*. « *Nous serons rassasiés*, dit l'Ecriture, *des biens de votre maison* (*Ps*.., LXIV, 5). Quelle est donc cette eau qu'il donnera, sinon celle dont il est écrit : *En nous est la fontaine de vie*. Et comment donc auraient-ils soif, ceux qui s'enivreront de l'abondance de notre maison? » (*Ps*., XXXV, 10-9).

Donc il promettait une certaine abondance et satiété de l'Esprit-Saint ; la Samaritaine ne comprenait pas encore ; ne comprenant pas, que pouvait-elle répondre ? La femme lui dit : « *Seigneur, donnez-moi de cette eau, afin que je n'aie plus soif et ne vienne plus ici puiser*.» Le besoin l'obligeait au travail, et la faiblesse se dérobait au travail. Puisse-t-elle entendre : « *Venez à moi, vous tous qui êtes en peine et chargés. Je vous soulagerai* » (*Mt*., XI, 28)! Jésus l'invitait à n'être plus en peine ; elle ne comprenait pas encore.

Cette page de saint Augustin expose dans une clarté souveraine l'antithèse de ces deux eaux mentionnées dans l'Evangile : l'eau dormante des citernes, qui représente la satisfaction des appétits naturels, la volupté du siècle, *voluptas saeculi in profunditate tenebrosa;* et l'eau vive, jaillissant en vie éternelle, qui représente le don spirituel, destiné à enivrer les élus dans la maison du Seigneur. Comme saint Jean Chrysostome et comme saint Cyrille d'Alexandrie, mais avec plus de précision, saint Augustin souligne cette leçon et ne souligne rien d'autre.

La Glose ordinaire, synthèse de la tradition latine, appuie cette conclusion (1) :

Au puits boivent des hommes et des bêtes...

Celui qui accommode son cœur à ma prédication et connaît le don de la grâce, voit naître en lui la foi qui opère par la charité, et ainsi finalement parvient à la vie éternelle. L'eau corporelle coule en bas ; l'eau spirituelle jaillit en haut et emporte avec elle dans la vie éternelle ceux qui la boivent.

Après les Pères, si nous interrogeons des autorités plus

(1 Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, PL., CXIV, 372.

récentes, c'est toujours la même leçon que nous entendons. Ecoutons saint Thomas d'Aquin (1) :

Le désir des richesses naturelles n'est pas infini, parce que une certaine mesure de ces biens suffit à la nature ; mais le désir des richesses artificielles est infini, parce qu'il est au service de la concupiscence désordonnée, qui ne connaît pas de mesure... Toutefois, le désir des richesses est infini d'autre sorte que le désir du souverain Bien. Car le souverain Bien, d'autant qu'on le possède plus parfaitement, est aimé davantage et donne le dégoût des autres biens ; car, plus on le possède, mieux on le connaît, aussi est-il dit : « *Ceux qui me mangent auront encore soif.* » Mais quant au désir des richesses et autres biens temporels, c'est le contraire. Quand on les possède, on les méprise et l'on en désire d'autres, selon ce qu'enseigne le Seigneur en disant : « *Qui boira de cette eau* (figure des biens temporels) *aura encore soif* » ; la raison en est qu'on connaît mieux leur insuffisance quand on les possède.... L'eau matérielle n'est point perpétuelle, la cause n'en est pas perpétuelle, mais déficiente. Mais l'eau spirituelle a une cause perpétuelle, c'est l'Esprit-Saint, source indéfectible de vie. Ainsi, qui boit de cette eau, n'aura jamais soif ; comme celui-là n'aurait jamais soif, qui porterait en lui-même une source d'eau vive.

Après ces grands maîtres (2), nous entendrons trois exégètes modernes :

(1) S. Thomas, Ia IIae q. 2 a. I ad 3a... Appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturae ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur... Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum et desiderium summi Boni. Nam summum Bonum, quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur et alia contemnuntur ; quia, quanto magis habetur, magis cognoscitur ; et ideo dicitur : « *Qui edunt me, adhuc esurient* » (*Eccl.*, XXIX, 29). Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso. Nam quando habentur, ipsa contemnuntur et alia appetuntur, secundum quod significatur cum Dominus dicit : « *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum* ; » et hoc ideo quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur...

In Ioan.

Aqua materialis non est perpetua nec causam habet perpetuam, sed deficientem ; aqua vero spiritualis causam perpetuam habet, sc. Spiritum sanctum, qui est fons vitae nunquam deficiens ; et ideo, qui ex ea bibit, non sitiet in aeternum, sicut qui haberet in ventre fontem aquae vivae, non sitiret unquam.

(2) On trouverait quelques indications supplémentaires dans l'ou-

Le P. Knabenbauer, en son commentaire classique de saint Jean (1) ; je traduis du latin :

Voici la raison pour laquelle n'aura plus jamais soif celui qui possède en soi une eau si haut jaillissante. « C'est une métaphore empruntée aux sources qui lancent l'eau en hauteur : ainsi, celui qui possède en lui-même l'Esprit saint, possède une source jaillissante jusqu'au ciel. » (Maldonat). Description de la grâce de l'Esprit saint, en soi incorruptible, inépuisable, apaisant la soif pour toujours et suffisante pour la vie éternelle. Pareillement, si le Christ dit : « *Je suis la vigne, vous les branches* » (*Ioan.*, XV, 5), il montre que les branches, tant qu'elles sont dans la vigne, reçoivent perpétuellement de la vigne l'afflux de sève et la vigueur, et n'ont pas besoin d'autre chose : car la branche ne saurait rien désirer de plus. C'est pourquoi ici de même il dit : *Il n'aura plus jamais soif*. Nonobstant ce qu'on lit, *Eccli.*, XXIV, 29 : « *Ceux qui me mangent, auront encore faim, et ceux qui me boivent, auront encore soif* » : car là, il est question de désir de la sagesse et de la connaissance divine : si on la goûte, on souhaite ardemment en mieux éprouver l'incomparable douceur et comprendre davantage. C'est une faim et une soif qui n'apporte point de peine, mais pure jouissance.

Le P. Calmes, autre commentateur du même Evangile (2) :

... Le colloque engagé, le Sauveur ne tarde pas à s'élever à des considérations de l'ordre surnaturel. De l'eau matérielle, il passe à l'eau mystique, au don de Dieu. Le don de Dieu, c'est la faveur insigne accordée en ce jour à la Samaritaine, c'est la rencontre du Messie. L'eau vive, c'est, au sens propre, l'eau qui sort de terre et qui coule à la surface du sol, par opposition à l'eau dormante des puits ; au sens figuré, qui est ici le sens littéral, elle représente la grâce divine, qui est non seulement vive, mais vivifiante (cf. *Ap.*, XXI, 6). La réponse de la Samaritaine n'est pas sans analogie avec celle de Nicodème (III, 4), mais elle part d'un cœur mieux préparé. L'équivoque ici s'explique facilement, pourvu que l'on n'insiste pas trop sur l'opposition entre l'eau du puits et l'eau vive dont parle Jésus. D'ailleurs, voici que l'opposition s'explique : l'eau du puits de Jacob n'étanche

vrage du P. Th. de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la sainte Trinité*, Etude XXV, c. 2, Tome IV, p. 389-400. Paris, 1898.

(1) Knabenbauer. *Commentarius in Ev. sec. Io.*, p. 166. Paris, 1898.

(2) Th. Calmes, *L'Evangile selon saint Jean*, p. 205. Paris, 1904.

la soif que pour un temps, l'eau que le Maître promet, désaltère pour toujours ; c'est que celle-là s'épuise par l'usage ; celle-ci, au contraire, se renouvelle incessamment ; celui qui en boit, s'en assimile la source ; l'une procure au corps un soulagement transitoire, l'autre apporte à l'âme le *refrigerium* dès ici-bas et jusque dans l'éternité. L'expression qui termine la répartie du Sauveur, *en la vie éternelle*, devrait ouvrir les yeux à la Samaritaine. Cependant le v. 15 prouve que l'équivoque n'est pas dissipée...

L'abbé Crampon, en ses notes sur la Bible (1) :

.. On devine ce qui se cache, dans la pensée du Sauveur, sous l'image d'une *eau vive* : c'est Jésus-Christ lui-même, avec la plénitude des biens spirituels qu'il est venu apporter aux hommes, sa doctrine, ses sacrements, etc., par lesquels il donne aux âmes la vie de la grâce et les prépare ainsi à s'abreuver à la source de la vie éternelle, à la parfaite félicité. Cf. *Is.*, LV, 1 ; *Mt.*, V, 6 ; *Ap.*, XXI, 6 ; XXII, 17.

... L'eau céleste de la grâce rejaillit jusqu'au ciel d'où elle est descendue, et assure ainsi la vie éternelle à ceux qui la boivent.

Nous citons encore le R. P. Lebreton, commentant un texte du même évangile, étroitement apparenté au texte de la Samaritaine (2) :

Parmi ces brèves mentions qui sont faites de l'Esprit-Saint, la plus remarquable est la promesse du Christ, au dernier jour de la fête des tabernacles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive ; celui qui croit en moi, ainsi que dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive sortiront de son sein ». (VII, 37-38). On reconnaît ici une allusion aux roches du désert d'où jadis l'eau vive avait coulé et dont la fête des tabernacles rappelait le souvenir ; Jésus s'applique cette figure biblique, comme ailleurs celle du serpent d'airain et de la manne. Plus haut, il avait de même promis l'eau vive à la Samaritaine (IV, 10) ; dans l'Apocalypse, il conduit ses élus aux sources d'eau vive (VII, 17), et de son trône, ainsi que du trône de Dieu, coule un fleuve d'eau vive (XXII, 1).

Toutes ces figures ont la même signification, que l'évangéliste prend soin ici de nous expliquer lui-même : « Il disait cela de l'Esprit

(1) Crampon, *La Sainte Bible*, t. VI, p. 342. Paris-Tournai, 1904.

(2) J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, 4e éd., p. 486. Paris, 1919.

que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui ; car l'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » (VII, 39). Ces mots indiquent clairement non seulement la signification du symbole, mais aussi le temps de la mission de l'Esprit : il devait, auprès des chrétiens, remplacer le Christ et poursuivre son œuvre ; il ne serait donc envoyé que par le Christ glorifié.

Cet enseignement est plus complètement donné par Jésus lui-même, en divers passages du discours après la Cène... il n'est pas, dans tout le Nouveau Testament, <de texte> qui contienne, au sujet de la personne même de l'Esprit-Saint, une doctrine aussi explicite (*Ioan.*, XIV, 15-19 ; 25-26 ; XV, 26 ; XVII, 7-15).

Mais à quoi bon prolonger cette enquête ? Nous aurions pu nous contenter d'interroger le Concile de Trente. Dans leur VI[e] session, les Pères, analysant les propriétés de la justification, concluent que *le juste a tout ce qu'il faut pour mériter et, s'il meurt dans la grâce de Dieu, pour obtenir en son temps la vie éternelle*. Et quelle raison en donnent-ils ? Pas d'autre que celle-ci : *Le Christ a dit : Si quelqu'un boit de l'eau que je lui donnerai, il n'aura plus jamais soif, mais cette eau deviendra pour lui une source jaillissant en vie éternelle* (1). Il est donc bien évident que, pour les Pères du Concile de Trente, l'eau jaillissant en vie éternelle est la grâce de la justification, au sens le plus large, la grâce sanctifiante.

Ces interprétations, parfaitement concordantes, rendent le sens fondamental des divers textes scripturaires relatifs à l'eau des fontaines du Sauveur, à l'eau vive qui jaillit en vie éternelle. Tous ces textes expriment un appel à la vie de l'Esprit ; et cet appel est pour tous. Donc, dans la mesure où viendrait à être démontrée, par ailleurs, l'existence d'un lien plus ou moins normal entre la vie de l'Esprit et et les grâces de contemplation mystique, on trouvera dans ces mêmes textes un appel, universel aussi, à la contemplation mystique. L'existence de ce lien reste à démontrer.

(1) Conc. de Trente, sess. VI, cap. 16.

Car, immédiatement, le texte parle de vie et non de contemplation.

Il va sans dire que toute vie de l'Esprit n'est pas contemplative. Toute âme qu'anime la grâce sanctifiante, en qui réside l'Esprit-Saint, possède un certain degré de vie spirituelle, et donc, au sens large, de vie mystique, car c'est tout un. Il n'y a pas deux vies spirituelles, mais, dans le mouvement qui porte les âmes à la plénitude de vie dans le Christ, il y a des accroissements plus ou moins rapides, des ascensions plus ou moins radieuses. C'est toute la différence qu'on y peut noter. Au contraire, la contemplation suppose normalement des conditions de loisir et des facultés de recueillement qui ne sont pas le partage de tous. Et selon le langage reçu, le nom de contemplation mystique ou infuse désigne un ordre de phénomènes tout-à-fait à part, que beaucoup de vies spirituelles, en fait, ne connaissent jamais ; phénomènes caractérisés par des initiatives spéciales de l'Esprit divin, conviant des âmes choisies, non plus seulement à l'amitié divine, mais à de spéciales familiarités avec Dieu, familiarités dont Dieu même fait tous les frais.

N'oublions pas cette distinction élémentaire. Mais constatons que l'appel de Notre-Seigneur aux âmes, dans l'Evangile, revêt diverses formes et prend divers accents.

Il y a l'appel à tous ceux qui peinent en ce monde : « *Venez à moi, vous tous qui êtes en peine et succombez sous le faix, et je vous soulagerai.* » (*Mat.*, XI, 28.)

Il y a l'invitation à la perfection de la charité : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.* » (*Mat.*, V, 48).

Et à côté de l'invitation à regarder le but suprême, il y a l'indication de la Voie et du Guide : « *Je suis la voie, la vérité et la vie.* » (*Ioan.*, XIV, 6).

Enfin, l'appel à l'abnégation chrétienne : « *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il porte sa croix et me suive.* » (*Mat.*, XVI, 24).

Autant d'appels destinés à tous, mais diversement adaptés.

L'appel aux souffrants de ce monde, va aussi loin que l'humaine misère. C'est de tous le plus pénétrant, le plus facilement entendu.

L'appel à la vie parfaite est le plus élevé. Mais sa perfection même le condamne à rester, pour le plus grand nombre, à l'état de possibilité lointaine. Cela, non par la faute de la grâce divine, qui multiplie les avances, mais par la faute de l'homme, qui trop souvent se dérobe. La grâce ne récidive pas toujours.

L'appel à suivre Jésus-Christ trouve un sûr écho dans les âmes vraiment humaines, ouvertes à l'accent fraternel de l'Homme-Dieu.

Dans l'appel vers la source d'eau vive, nous retrouvons à la fois ces divers accents, comme tous les genres de saveur dans le pain venu du ciel (*Sap.*, XVI, 20). Car l'eau vive du Sauveur est le breuvage qui rafraîchit l'âme épuisée de soif ; il est le breuvage d'immortalité qui enivre ; il est le cordial qui ranime et qui exalte. Tous les enseignements du Sauveur se trouvent ici condensés, avec une faculté ultérieure d'adaptation, qui les rend assimilables à tous.

Les hommes apostoliques ont le devoir de rappeler *opportune*, *importune* ces enseignements qui s'adressent à tous. Sous peine d'énerver leur prédication, ils se garderont d'en rien rabattre et d'abaisser l'idéal. Mais ils n'oublieront pas, pour autant, que divers sont les besoins des âmes et divers leurs progrès dans le Christ ; ils sauront dispenser, en leur temps, le lait des enfants et le pain des forts. Moins encore oublieront-ils les initiatives souveraines de la grâce divine, qui fait à chacun sa part, comme elle l'entend : *dividens singulis prout vult* (*I Cor.*, XII, 11).

Ces initiatives ne se laissent pas prescrire *a priori*. D'autant que, selon la parole du Seigneur à Nicodème, l'Esprit souffle où il veut (*Ioan.*, III, 8) ; ou, pour reprendre l'image précédente, l'eau vive de la grâce jaillit avec une

liberté souveraine et se répand par de multiples canaux. Il y a la parole de Dieu, il y a les sacrements de l'Eglise, il y a la prière publique et privée. Tel y puisera modérément, selon sa capacité ; tel sera submergé par le torrent de la vie divine. Cette liberté imprescriptible est essentielle aux œuvres de Dieu.

En disant que, pour avoir montré à tous la source d'eau vive, le Sauveur ne convie pas tous indistinctement à y boire dans une égale mesure, on ne fait qu'énoncer une règle de logique élémentaire. Et d'ailleurs, nul ne songe à contester qu'il y a, dans l'ordre des faveurs mystiques, des faveurs réservées.

Désirant montrer l'excellence de l'eau promise par le Sauveur, un auteur spirituel écrivait récemment (1) : « C'est une eau vive, donc supérieure à l'eau dormante du puits de Jacob. » Assurément. A peine est-il besoin de faire observer que par là on ne s'avisera point d'opposer la grâce à la grâce, mais seulement la grâce à la nature. Car l'eau dormante du puits de Jacob ne symbolise aucune sorte de grâce : elle symbolise les joies naturelles, dont la Samaritaine abusa trop longtemps et dont le Seigneur vient la sevrer. L'antithèse de ces joies naturelles, c'est la grâce, toutes sortes de grâces, et non pas seulement une catégorie. Nous sommes ramenés par cette voie à la conclusion déjà atteinte, qui est celle de toute la tradition chrétienne : il ne faut pas songer à donner des paroles du Seigneur une interprétation restrictive, car toute grâce salutaire, déposée dans une âme juste, est une eau jaillissant en vie éternelle.

Reste à situer, dans l'ampleur de ce commentaire, la tradition particulière de certains mystiques, et d'abord de sainte Térèse, qui les représente éminemment. Car les mystiques nous apportent des enseignements nouveaux en partie et usent d'un langage quelquefois nouveau.

(1) *Ami du Clergé,* 3 janvier, 1924, p. 6.

II

Sainte Térèse écrit, dans le *Chemin de la Perfection* (1) :

... Songez que le Seigneur invite tout le monde : *Venite ad me omnes*... (*Mat.*, XI, 28). Il est la Vérité même, la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien, en nous appelant tous, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais, comme il dit sans restriction : « Venez tous », je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive.

Sainte Térèse a trouvé dans l'Evangile une invitation universelle à tendre vers la source d'eau vive. Et elle insiste (2) :

Notre-Seigneur, en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, et les autres par tel autre. Non, dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer... Que dis-je, c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle : *Stabat Jesus et clamabat dicens* : *Si quis sitit, veniat ad me et bibat* (*Ioan.*, VII, 37). Dans sa bonté néanmoins, il ne nous fait point violence, mais afin que personne ne se retire sans consolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs manières ceux qui veulent bien le suivre. D'une source si abondante, naissent divers ruisseaux, les uns grands, les autres moindres : il y a même des flaques d'eau pour les enfants, c'est-à-dire pour ceux qui commencent... Ainsi, mes sœurs, ne craignez pas de mourir de soif dans cette vie... Cela étant, suivez mon conseil et ne restez pas en chemin, mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine.

Le langage de sainte Catherine de Sienne présente une conformité remarquable avec celui de sainte Térèse. Elle aussi invite l'âme à ne se point contenter d'une participa-

(1) Sainte Térèse, *Chemin de la Perfection*, ch. XIX, p. 156, trad. des Carmélites de Paris.
(2) *Ibid.*, ch. XX.

tion quelconque aux eaux de la grâce, mais à marcher avec une persévérance indomptable, jusqu'à ce qu'elle atteigne la source même. Dans son *Dialogue*, elle fait dire au Père éternel (1) :

Tous vous avez été appelés, en général et en particulier, par ma Vérité, mon Fils, lorsque, dans l'angoisse du désir, il criait dans le Temple : « *Qui a soif, vienne à moi et boive. Je suis la source d'eau vive...* »

Ainsi, vous êtes invités à la source d'eau vive de la grâce... Persévérez jusqu'à ce que vous me trouviez. Moi qui vous donne l'eau vive, et c'est par l'intermédiaire de ce doux Verbe d'amour, mon Fils unique, que je vous la donne.

Mais pourquoi dit-il donc : « *Je suis la source* » ? Parce qu'il me contient, moi qui donne l'eau vive par l'union en lui de la nature divine et de la nature humaine.

Pourquoi dit-il aussi : « *Qu'il vienne à moi et qu'il boive ?* » Parce que vous ne pouvez effectuer le passage sans souffrir, et la souffrance ne se peut pas rencontrer en moi, mais bien en lui. Et parce que de mon Fils unique je vous ai fait un pont, nul ne peut venir à moi sans passer par lui. C'est la vérité proclamée par ma Vérité elle-même : « *Nul ne peut aller au Père sinon par moi* » (*Ioan.*, XIV, 6).

Tu as vu maintenant la voie qu'il faut prendre et comment il faut la suivre, c'est-à-dire avec persévérance. Sans cela, vous ne pourrez boire l'eau vive, c'est-à-dire la vertu de persévérance qui est accordée à la gloire et la couronne de victoire, en moi l'Eternel.

De ces deux grandes saintes, nous n'hésiterons pas à rapprocher saint Ignace d'Antioche, qui, dans le transport de son prochain martyre, écrivait aux fidèles de Rome (2) :

... Je vous écris vivant, ayant au cœur l'amour de la mort. Mon amour est crucifié, il n'y a plus en moi de feu pour la matière ; mais une eau vive, qui parle en moi et me dit intérieurement : « Allons au Père ».

(1) Sainte Catherine de Sienne, *Dialogue*. Traduction nouvelle de l'italien par le R. P. J. Hurtaud, O. P., t. I, ch. LIII, p. 180-182. Paris, 1913.

(2) Saint Ignace d'Antioche, *Ad Rom.*, VII, 2.

L'eau vive qui parle au cœur du martyr, c'est Jésus crucifié, déjà possédé par un amour intense, et agissant par un appel très clair, qui est un avant-goût du ciel : le don du Saint-Esprit se laisse prendre ici sur le fait.

Nous sommes en présence d'une tradition propre aux mystiques; on peut en remonter le courant jusqu'au commencement du deuxième siècle. Et saint Ignace d'Antioche fait lui-même écho à saint Paul s'écriant : « *Je suis crucifié avec Jésus-Christ.* » (*Gal.*, II, 19). Il suffira d'étudier ici sainte Térèse, éminemment représentative de ce courant mystique, grâce à la précision singulière de son langage.

Pouvait-elle dire plus clairement qu'elle se croyait le droit d'appuyer sur l'Evangile la thèse d'un appel absolument universel à la contemplation mystique? Non, sans doute.

L'autorité de sainte Térèse n'est point à discuter; mais elle demande à être bien comprise. *A priori*, on peut être sûr qu'elle ne vient pas bouleverser l'exégèse traditionnelle du texte évangélique; *a posteriori*, on constate qu'elle se place dans une hypothèse très concrète, celle des premières filles du Carmel réformé, si spécialement marquées de Dieu et séparées pour la vie parfaite. A de telles âmes, l'appel du Seigneur rend un sens particulier, plus élevé, plus profond. Et sainte Térèse use du droit qu'a tout chrétien de choisir, dans l'ampleur du sens traditionnel, la part qui répond à ses aspirations et aux invitations spéciales de la grâce pour son âme.

Elle s'explique d'ailleurs fort clairement : « Je n'appelle pas eau vive cette oraison qui se fait par le discours de l'entendement. » C'est donc *elle-même* qui n'appelle pas eau vive toute grâce d'oraison. Par là, elle n'insinue point que les grâces d'oraison sont, au fond, de diverse nature : c'est toujours le Saint-Esprit présent qui opère dans l'âme. Mais elle souhaite qu'on soit admis à la source jaillissante, là où l'eau de la grâce est, selon toute la force du

mot, une eau vive, et qu'on ne s'attarde pas aux ruisseaux et aux flaques.

L'usage exclusif qu'elle fait de ce texte, en vue d'une fin très haute, n'implique aucun rétrécissement de la tradition, mais bien une adaptation, commandée par la capacité spéciale de ces vases d'élection que sont les âmes appelées à lire le *Chemin de la Perfection.* Elle ne parle pas autrement dans le *Château intérieur* (1) : « Nous toutes qui portons ce saint habit du Carmel, sommes appelées à l'oraison et à la contemplation. C'est là notre première institution. »

Elle veut « des âmes décidées à suivre Notre-Seigneur et à marcher toujours, coûte que coûte, jusqu'à la source d'eau vive... C'est le chemin qui conduit au ciel ». Sous le bénéfice de l'hypothèse particulière où elle s'est placée, elle exprime, du sens évangélique, sa plus haute vertu, et elle énonce une règle qui d'ailleurs, elle le reconnaît, souffre des exceptions (2).

Cet enseignement, qui atteint dans le *Chemin de la Perfection* et le *Château intérieur* sa plus haute clarté, s'harmonise avec les autres enseignements de la sainte. La comparaison de l'eau, pour décrire l'opération du Saint-Esprit sur l'âme, revient souvent dans ses œuvres. Un passage très connu de sa *Vie* énumère divers procédés d'irri-

(1) *Château intérieur,* Ve Demeure, p. 128.

(2) *Chemin de la Perfection*, c. XVII : « De ce qu'en ce monastère toutes s'adonnent à l'oraison, il ne s'ensuit pas que toutes doivent être contemplatives. C'est impossible, et l'ignorance de cette vérité pourrait jeter dans la désolation celles qui ne le sont point... Le Seigneur tarde parfois beaucoup, mais il donne alors d'un seul coup et magnifiquement ce qu'il a donné à d'autres peu à peu en bien des années. » — *Château intérieur*, V^e^ dem., c. III, p. 152 : « Pour l'union dont il est question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances ? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire arriver à ces demeures sans passer par le sentier de traverse que j'ai indiqué » — *Ibid.*, Epilogue, p. 317 : « A la vérité, vous ne pouvez par vos propres forces si grandes qu'elles vous paraissent, pénétrer dans toutes les demeures : c'est au Maître du château de vous y introduire Si donc vous rencontrez de sa part quelque résistance, je vous le conseille n'essayez pas de passer outre. Vous le fâcheriez, si bien qu'il vous en fer-

gation, diversement efficaces (1). Le jardinier peut aller puiser l'eau à force de bras et la répandre sur le sol : procédé laborieux et de faible rendement. S'il dispose d'une noria, il obtiendra un rendement meilleur par moins de travail. S'il peut détourner un cours d'eau et le faire passer sur son champ, ce sera mieux encore, et après un court effort il jouira tranquillement d'un plus large bienfait. Enfin, il peut arriver que le ciel fasse lui-même tous les frais de l'arrosage, par le don d'une pluie abondante : le jardinier n'aura qu'à se croiser les bras et à remercier Dieu, qui se plaît à le combler. L'application aux divers degrés d'oraison, plus ou moins actifs, est fort claire. Elle n'entraîne aucune conclusion contraire à l'identité foncière du don céleste. L'eau que le jardinier puisait laborieusement de ses mains et celle qu'il reçoit du ciel sans travail, sont assurément de même nature : sainte Térèse n'oublie pas que toute cette eau vient du ciel. La différence qu'elle y voit est celle d'une libéralité inégale de la part de Dieu et d'une inégale profusion.

On raisonnera de même sur l'eau jaillissant en vie éternelle. L'eau bouillonnante de la source et celle qui parvient aux âmes par de lointains canaux, sont la même eau toujours, mais les effets diffèrent profondément. La source d'eau vive, c'est toujours Dieu dans l'âme. Au sens éminent des mystiques, c'est Dieu se communiquant et s'écoulant dans l'âme sans qu'elle y mette du sien, par cet épanchement d'amour qui aura son plein effet au ciel.

Occupée de cet objet excellent, sainte Térèse ne s'attarde pas aux considérations générales que développe la masse des commentateurs, mais ne les contredit pas pour autant. Elle n'ignore pas que la parole du Seigneur trouve son accom-

merait l'entrée pour toujours. Il aime extrêmement l'humilité. » — Ces textes signifient certainement que, si l'appel théorique et lointain s'adresse à tous, Dieu se réserve d'introduire les âmes, au temps et de la manière qui lui plaît, à la source d'eau vive qui jaillit pour tous au ciel.

(1) *Vie*, c. XI.

plissement le plus ordinaire en divers dons bien inférieurs à celui de la contemplation infuse. Elle n'ignore pas non plus qu'au sens le plus vrai, l'eau de la source est une. Et pourtant son langage donnerait parfois une impression contraire. C'est ainsi qu'après avoir décrit quatre procédés d'irrigation, elle fait correspondre respectivement, à ces quatre procédés, quatre sortes d'eau, symbolisant quatre degrés de progrès dans la vie spirituelle. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ces eaux, plus ou moins fécondes, découlent toutes de la source unique; même chargées de limon terrestre, elles ne laissent pas d'être le don de Dieu, et diffèrent, par tout leur être, de cette eau impure que sont les joies naturelles.

Enfin, elle n'ignore pas que l'heure et la mesure appartiennent à Dieu. En pressant, non pas toutes les âmes indistinctement, mais très spécialement ses filles, vers la source jaillissante, elle n'oublie pas que plusieurs devront se contenter, longtemps peut-être, de boire sur la route au torrent. Aucune leçon n'est ramenée par elle avec plus d'insistance. Elle veut que toujours on adore Dieu dans la liberté de ses dons et la diversité de ses voies.

Nous avons exposé le commentaire traditionnel des paroles dites par Notre-Seigneur à la Samaritaine, et l'écho particulier donné à ces mêmes paroles par sainte Térèse. Entre l'un et l'autre, n'est intervenue aucune révolution. Mais il y a eu un choix; ce choix est conditionné par des circonstances concrètes. On pourrait comparer le commentaire traditionnel à une plante vivace, qui a poussé dans le sol chrétien de fortes racines. Sainte Térèse se garde bien d'y mettre la charrue pour tout arracher. Mais, sans ébranler la tige, elle a cueilli la fleur pour la donner à ses filles.

Paris Adhémar D'ALÈS.

NOTES ET DOCUMENTS

LES ÉCRITS SPIRITUELS DES DEUX GUIGUES

(Suite)

La principale pièce à conviction, pour l'attribution de la *Scala* à Guigues II et non à Guigues I, consiste dans l'exorde, tiré de l'oubli par Horstius. C'est cet exorde, et les parties connexes, qu'il s'agit d'apprécier. Après quoi, il sera loisible de faire retour, rapidement, sur ce que nous savons déjà des deux séries de méditations.

Dans sa forme originale, l'opuscule est d'un bout à l'autre une lettre, comme je l'ai déjà noté : une lettre composée selon les règles, avec salutation, exorde et clausule d'adieu. L'exorde et l'adieu final se correspondent; appelons-les, pour simplifier, prologue et épilogue. Ces portions du texte ont un caractère tout personnel. Le salut mentionne ensemble les noms de l'auteur et du destinataire; le prologue donne les raisons qui ont poussé l'auteur à envoyer la lettre à son ami; l'épilogue rappelle encore le nom du destinataire, au milieu d'une recommandation de prière. Il va de soi que ces trois morceaux, si importants à nos yeux du point de vue littéraire, n'intéressaient que médiocrement les lecteurs du moyen âge. La plupart des manuscrits en sont privés; ainsi en vint-on facilement à l'anonymat, puis à une attribution fictive. Toutefois, le traitement n'a pas été uniforme.

L'épilogue a mieux résisté. Beaucoup de manuscrits l'écourtent plus ou moins; un certain nombre, cependant, l'ont conservé à peu près intact. Par exemple, il est curieux que les premières éditions, sous le nom de saint Bernard,

aient toute la phrase finale, avec la mention : *Tu ergo frater mi Goffrede...*; au lieu de : *Gervasi*, comme nous le savons par ailleurs. Deux manuscrits au moins permettent de contrôler cette lecture *Goffrede* des éditeurs (46). La transformation s'explique sans peine : *Goffrede* est une conjecture de fantaisie à partir de la simple initiale *G*. Deux excellents manuscrits parisiens du treizième siècle (il n'y en a qu'un seul autre qui soit aussi ancien) appartiennent à cette catégorie fidèle à l'épilogue. Toute trace de salutation a disparu et, par suite, l'opuscule est demeuré anonyme; le prologue est de même tombé complètement; mais l'épilogue s'est maintenu, avec l'indication exacte du correspondant : *Tu ergo frater mi Gervasi...* (47).

La salutation a pour l'historien une valeur unique; c'est grâce à elle que l'on n'ignore plus le nom de l'auteur et que celui du destinataire, associé au précédent, perd son aspect banal. Elle a survécu exceptionnellement, sous la forme d'un titre, dans quelques manuscrits isolés qui sont dépourvus de prologue. Ainsi advient-il que des témoins médiocres et incomplets restituent d'une manière remarquable l'ouvrage à son vrai père. Je citerai entre autres un manuscrit de Bâle, de la fin du quinzième siècle, qui fournit cette rubrique (48) :

> *Tractatus de 4^or^ gradibus spiritualis exercicii. Guigo prior Cartusie.*

D'où « l'explicit » correspondant, après l'épilogue écourté :

> *Explicit excerptum epistole Gwigonis prioris magne Cartusie ad Gervasium de 4^or^ gradibus spiritualis exercicii.*

(46) Bruges *124* (d'Oudenbourg), quinzième siècle, fol. 97r ; — Munich, *Clm. 11923* (de Polling), ann. 1507, fol. 216r.

(47) Paris *15952*, fol. 266r et *15988*, fol. 218r ; l'un et l'autre proviennent de la Sorbonne.

(48) Bâle, Bibliothèque de l'Université, *A. VI. 30*, fol 103-107 ; à dater : vers 1470 (d'après le Dr. Ph. Schmidt). Il y avait une chartreuse à Bâle; peut-être ce manuscrit en provient-il. Se méprenant sur le sens de la rubrique, G. Haenel a fait de Guigues un prieur de la chartreuse de Bâle (*Catalogi librorum manuscriptorum*, Lipsiae, 1830, 624).

On ne peut voir là que l'expression d'une tradition tenace et très ancienne. Mais, généralement, la salutation n'apparaît guère que liée au prologue, c'est-à-dire dans une demi-douzaine de manuscrits seulement. En ces rares témoins, « Gervaise » le nom du destinataire s'est maintenu presque toujours, complètement transcrit. Au contraire, ici encore, l'auteur véritable a cédé la place plusieurs fois à l'abbé de Clairvaux, par l'effet, sans doute, d'une retouche tardive. Horstius avait trouvé la salutation intacte, jointe à un faux titre factice qui offre quelque intérêt (49), dans son manuscrit de la chartreuse de Cologne. Cet exemplaire, qui n'était certainement pas ancien (50), subsiste peut-être; j'ai cru en découvrir la trace, mais je n'ai pu l'atteindre lui-même (51). Nous avons, par bonheur, le contrôle de deux autres manuscrits, celui surtout du précieux *Barberinianus* que j'ai annoncé plus haut, datant du treizième siècle. On y lit clairement et immédiatement, sans autre notice (52) :

> *Dilecto suo frater Gervasio frater Guido : delectari in domino* (53).

Gervaise et Guigues reparaissent donc par cette voie à la lumière. Reste à déterminer la nature de leurs relations, d'après les données du prologue.

L'édition de Horstius, reprise par Mabillon et reproduite

(49) *Epistola domini Guigonis Carthusiensis ad fratrem Gervasium de vita contemplativa* (*PL.*, CLXXXIV, 475 : conformément à l'édition de Horstius).

(50) La chartreuse de Cologne, sous le vocable de Sainte-Barbe, ne fut fondée qu'en 1334.

(51) Dans un lot de manuscrits de la Bibliothèque Phillipps, qui fut vendu à Londres le 6 juin 1910 (nº *194* du catalogue : anciennement nº 431 de Cheltenham), se trouvait un recueil du quinzième siècle qui provenait de la chartreuse de Cologne et comprenait, d'après la notice de vente : « *S. Bernardi Scala claustralium.* » Avant la guerre de 1914, ce volume avait échoué à Lille, chez un marchand de livres; il m'a été impossible de le suivre plus loin. On peut espérer encore qu'il n'a pas péri au cours des années néfastes.

(52) Bibliothèque Vaticane, fonds Barberini, nº *519*, pag. 1. Ce volume a, très probablement, une origine italienne.

(53) Assez curieusement, l'autre manuscrit (Utrecht Univ. *240*, quinzième siècle, fol. 75v) a de même la graphie *Guido*.

finalement par Migne, n'a jamais été vérifiée. Elle n'est pas exempte de graves fautes qui importent considérablement au sens de la pièce. Par le rapprochement de six manuscrits qui ont gardé ce morceau (54), on obtient une rédaction cohérente et dont aucun détail n'est plus suspect. Voici le texte net qui nous a été transmis (55) :

Amare te FRATER ex debito teneor, quia prior AMARE ME incepisti; et rescribere tibi compellor, quia litteris tuis ad scribendum me prius invitasti.

Quaedam ergo quae de spiritualis exercitio claustralium excogitaveram TIBI transmittere proposui, ut TU qui talia experiendo melius quam ego tractando didicisti meorum iudex sis ET corrector cogitationuM.

Et merito haec nostri laboris initia tibi primitus offero, ut novellae plantationis primitivos fructus colligas, QUAM de servitute Pharaonis ET delicata solitudine laudabili furto subripiens in ordinata castrorum acie collocasti, ramum de oleastro artificiose INcisum prudenter inserens in oliva.

Ces lignes constituent, à proprement parler, une dédicace. L'intention principale de l'écrivain est exprimée par les premiers mots de la dernière phrase : *merito... offero*

(54) J'emploie ensemble les six manuscrits, sans noter leurs particularités. Ces manuscrits sont : Angers *401*, seconde moitié du quatorzième siècle ; — Barberini *519*, treizième siècle ; — Dublin, Trinity College, *216*, quinzième siècle ; — Melk *121*, quinzième siècle ; — Prague, Univ. *1031*, quinzième siècle ; — Utrecht, Univ. *240*, quinzième siècle.

(55) Les différences par rapport à l'édition de Migne, qui est celle de Horstius retouchée par Mabillon, sont imprimées en petite capitale. On en compte huit au total ; six sont le fait de Horstius (H) et reviennent naturellement dans le texte de Mabillon-Migne ; les deux autres ont été introduites par Mabillon lui-même (M) : 1. omission de *frater* (H) ; — 2. *me amare* (H), par transposition ; — 3. omission de *tibi* (H) ; — 4. omission de *tu* (M) ; — 5. *cogitationum et corrector* (H), par transposition ; — 6. *quoniam* (H), au lieu de *quam* ; — 7. *te* (H), au lieu de *et* (à noter aussi que les éditeurs inscrivent toute la suite *te... surripiens* entre deux virgules) ; — 8. *excisum* (M), au lieu de *incisum*, par accommodation au texte de ROM. XI, 24. Seules les variantes nos 6 et 7 sont considérables, et c'est uniquement à cause d'elles que je transcris le morceau. — La distinction matérielle des trois phrases ne se justifierait pas dans une édition complète de la *Scala* ; je ne la fais ici que pour la clarté de l'analyse.

(l. 8); tout le reste est, pour ainsi dire, en dépendance de cette déclaration. Nous avons à retenir et à faire ressortir, dans une analyse aussi attentive que possible, les données de fait qui se cachent derrière les formules de politesse ou l'abus de la rhétorique religieuse. Faisons donc un compte rigoureux, pour y voir bien clair, sauf à négliger ensuite ce qui demeure sans portée.

1° Gervaise s'est attaché à Guigues le premier.

2° Pour lors, ils sont « frères », au sens spécial du mot, et d'ailleurs simples religieux, comme il ressort de la salutation.

3° Gervaise a écrit le premier et Guigues répond maintenant.

4° Gervaise a l'expérience de la vie claustrale et des choses spirituelles.

5° Fort de cette expérience, il pourra corriger le travail de Guigues.

6° Celui-ci n'est encore qu'un débutant.

Ce sixième point appartient déjà à la dernière phrase. Celle-ci a été tellement faussée par la première édition et par les traductions dépendantes (56), elle est de plus chargée de tant d'ornements empruntés à l'Ecriture, qu'il est préférable, avant de l'interpréter strictement, d'en proposer une nouvelle et complète traduction. En détachant les divers membres pour rendre plus sensible leur articulation, on obtiendrait à peu près ceci :

> Et il est juste que je vous offre à vous tout d'abord ces prémices de mon labeur. [Oui,] vous devez cueillir les premiers fruits de [votre] jeune plantation. Car c'est vous qui par un louable larcin m'avez soustrait au service du Pharaon et à un isolement trop doux, pour me placer dans l'armée rangée en bataille : c'est vous qui avez adroitement détaché le rameau de l'olivier sauvage et l'avez sagement greffé sur l'olivier franc.

(56) Il convient néanmoins de reconnaître que la traduction de F. Fuzet a retrouvé le sens général du passage par une correction hardie du texte latin : l'impossible *te* de Horstius (au lieu de *et*), qui contrarie toute la phrase est remplacé par *me* (*L'Echelle du ciel ou traité de l'oraison* : texte latin avec traduction française, Lille, 1880, p. 1 sq.)

Abstraction faite des images bibliques, qu'il est trop dangereux de transformer en réalités positives (57), il reste, sans contestation possible, que :

7° Guigues a été introduit dans le cloître par son ami Gervaise et doit à celui-ci sa « conversion », au sens monastique, ainsi que son initiation.

Si nous tâchons maintenant de résumer ce que les renseignements énumérés contiennent d'utile, et de rendre vie à ce sommaire, la situation est la suivante : Guigues est plus jeune, — plus jeune religieux en tout cas, — que Gervaise, sans qu'on puisse affirmer que la distance entre eux soit grande; conseillé plus ou moins directement par son ami, Guigues a suivi Gervaise dans le cloître ; quant au présent, et depuis un certain temps qui ne peut être très considérable, ils sont séparés.

Un dernier effort est encore nécessaire pour transposer cette situation déterminée dans l'histoire réelle et connue. A moins d'être paralysé par un fâcheux scepticisme, on accordera que le Guigues en question est l'un des deux prieurs de ce nom qui ont gouverné la Grande-Chartreuse au douzième siècle, et que l'observance décrite par l'opuscule et supposée par le prologue est celle qu'on pratiquait dans le jeune institut des chartreux. Ceci étant admis comme hautement probable, les deux correspondants appartiennent à une époque où la Grande-Chartreuse avait déjà essaimé.

(57) Les mots *de servitute Pharaonis et* (*delicata*) *solitudine* correspondent probablement à plusieurs textes qui se recouvrent, tels que Ex. XIII, 3, 14 ; Num. XIV, 22 (« in Aegypto et in solitudine ») ; Deut. VI, 21. La suite : *laudabili furto subripiens*, parait s'inspirer de Gen. XL, 15 (« furto sublatus sum de terra Hebraeorum »). L'expression *delicata solitudine*, laquelle s'oppose sans aucun doute à « l'armée rangée en bataille » (Cant. VI, 3, 9), signifie-t-elle en particulier que Guigues, avant de prendre rang parmi les ermites de la Chartreuse, avait mené la vie, relativement libre et agréable, du reclus ? Ce n'est pas impossible (rapprocher par exemple une lettre de Bernard, prieur de Portes, *ad Rainaldum inclusum* : *PL.*, CLIII, 892). Mais il est tout juste permis de faire une suggestion en pareil cas, et sans s'y arrêter. Guigues peut tout aussi bien avoir voulu désigner en général le « délicieux désert » du monde. Mais une chose est sûre désormais ; il ne s'agit pas de la « douce solitude » de la Grande Chartreuse (Clément, *PL.*, *ib.*, 572 *b* ; Fuzet, *op. l.* p. IV).

La première fondation cartusienne fut celle de Portes en Bugey, qui eut lieu en 1115; cinq autres établissements suivirent aussitôt, les quatre premiers dès 1116, le cinquième en 1117: les Écouges au diocèse de Grenoble, Durbon au diocèse de Gap, Silve-Bénite au diocèse de Vienne, Meyriat en Bresse au diocèse de Lyon, Montrieux au diocèse de Marseille. Il y eut alors un temps de repos. Après les épreuves de l'année 1133, l'œuvre d'expansion reprit, avec Arvières en Valromey (1135) et enfin avec le Mont-Dieu dans les Ardennes (1136-1137), cette colonie étant la dernière qui dut son existence à Guigues I (58) et la première organisée loin du Dauphiné et des comtés voisins de Provence ou de Bourgogne. L'agent de toute l'entreprise fut en effet Guigues I, prieur de la Grande-Chartreuse, comme nous savons, depuis l'année 1110. Il est sûr, par suite, que la situation représentée par le prologue de la *Scala* ne peut convenir d'aucune manière à Guigues I arrivé au désert en 1107 et installé prieur en 1110; mais qu'elle se rapporte inévitablement à l'homonyme et quatrième successeur de

(58) Les pourparlers entre Guigues et Odon, abbé de Saint-Rémi, au sujet de la fondation, avaient été engagés dès 1132, avant la mort de Hugues de Grenoble. Les premiers chartreux arrivèrent en 1136. Mais la charte de fondation ne fut rédigée qu'en 1137 (texte dans MARTÈNE, *Annales O. S. B*, VI, 664). Le 7 mai de cette même année, une chapelle fut dédiée, puis le 8 août, une crypte. La bulle d'Innocent II confirmant l'institution porte la date du 23 novembre 1137. On se rappelle que Guigues était décédé le 27 juillet précédent L'église majeure fut consacrée seulement en 1144 (4 février). Le Mont-Dieu est si souvent mentionné à propos soit de la *Scala*, soit de la célèbre *Lettre aux Frères*, qu'il convenait de marquer les premiers points de repère. Pour tout ceci, voir : Dom GANNERON (chartreux et historiographe du Mont-Dieu + 1669), *Les Antiquités de la Chartreuse du M.-D.*, publiées par P. LAURENT, Paris, 1893, surtout p. 142-159 (calendrier-nécrologe revisé en 1634) ; MARTÈNE, *op. l.*, p. 245 sq. ; J. GILLET, *La Chartreuse du M.-D.*, Reims, 1889, p. 11 sqq.

[Après avoir lu la première partie de cette étude, Dom J. HUYBEN m'a fait remarquer que la fondation du Mont-Dieu eut lieu en 1136, et non en 1137, comme le dit Gillet, la bulle de confirmation d'Innocent II étant réellement de cette même année 1136 d'après l'indiction et les autres synchronismes ; et encore, que les dates indiquées par Le Couteulx pour délimiter le gouvernement de Guigues I devraient être maintenues : soit, d'octobre 1109 (après la mort de Jean I, 7 octobre) au 27 juillet 1136].

Guigues I, en un temps où celui-là était encore un jeune religieux.

Eu égard aux dates qui ont été indiquées au commencement de cette étude, on concevrait bien que la *Scala* ait vu le jour vers le milieu du douzième siècle, le futur Guigues II étant alors à ses débuts, selon une sage estimation. Cette vraisemblance, d'ailleurs, devient une certitude, si l'on consent à identifier le destinataire de l'opuscule avec Gervaise, troisième prieur du Mont-Dieu (1151-1159) (59). C'est ce même Gervaise que, dans une lettre écrite en 1152 (60), saint Bernard, un des familiers de l'ermitage, appelle *venerabilis prior Montis Dei.* Cette simple allusion de l'abbé de Clairvaux ferait mieux comprendre que le jeune Guigues, quelques années auparavant, ait subi l'ascendant du religieux; elle signifierait, en outre, que Gervaise était de beaucoup l'aîné. L'identité ne s'impose sans doute pas d'une façon absolue; elle reste pourtant très probable (61).

La *Scala*, en conséquence, aurait été composée quelque temps avant l'année 1150 par le futur Guigues II, alors jeune religieux à la Grande-Chartreuse, et adressée à son maître aimé, Gervaise, homme déjà âgé, qui était passé depuis peu au Mont-Dieu et devait devenir bientôt prieur de ce monastère.

En fin de compte et à s'en tenir au texte qui est sous nos yeux, il n'y a aucune raison valable pour attribuer la *Scala claustralium* à Guigues I; il y a, au contraire, une

(59) D'après Ganneron, qui donne le 7 février 1159 comme date du décès et fixe, parallèlement, le décès de Haimon, second prieur, au 28 octobre 1151. Le Couteulx est indécis et plus vague, moins bien renseigné sans doute: Gervaise eût été prieur de 1150 à 1159 ou 1160 et aurait peut-être abdiqué; de même, il suppose que Haimon aurait abdiqué.

(60) *Ep. CCXC* adressée à Hugues, cardinal d'Ostie et précédemment abbé de Trois-Fontaines en Champagne, au sujet des agissements du cardinal légat Jordan: *PL.*, CLXXXII, 496. La date est celle des livres III et IV du traité *De la considération*.

(61) Gervaise est encore connu grâce aux lettres réitérées que Pierre de Celle adressa un peu plus tard au prieur et aux religieux du Mont-Dieu, étant encore abbé de Montier-la-Celle (1147-1162): *Ep. XL-XLV* (al III, 1 6): la correspondance se poursuivit jusqu en 1161 avec Simon, ancien religieux de Montier-la-Celle et quatrième prieur du Mont-Dieu (1159-1184). Cf. *PL.*, CCII, 453 sqq.

impossibilité évidente. A l'inverse, les droits de Guigues II sont assez clairs et demandent à être reconnus, surtout si on lui donne Gervaise, troisième prieur du Mont-Dieu, pour correspondant.

Si le moindre doute subsistait encore sur la justesse de cette conclusion, il devrait s'évanouir raisonnablement en comparant l'opuscule avec les méditations dont il a été question précédemment. Les deux groupes qui ont été distingués sont presque en opposition, tant est marquée leur individualité. Or il n'est pas contestable que le second groupe, essentiellement affectif et scripturaire, s'accorde au mieux avec la doctrine et le tour même de la *Scala* (62).

*
* *

IV. — Le traité du *Quadruple exercice* n'a pas besoin d'être étudié aussi longuement; envers lui, le devoir de l'historien, si je ne me trompe, consiste à ramener la question à son juste point d'incertitude.

En 1657, le P. Chifflet, S. J., habile chercheur de textes, qui continuait avec Garnier la tradition du grand Sirmond, publia un recueil relatif aux chartreux (63), dont le morceau principal était intitulé : *Liber de quadripertito exercitio cellae* (64). Il avait trouvé l'ouvrage, sans nom d'auteur, en deux manuscrits cartusiens, l'un de Portes, l'autre du Parc d'Orques (dans le bas-Maine). Ce dernier volume a disparu, que je sache (65); il était

(62) Un fait assez curieux mérite peut-être d'être noté. En 1163, un monastère cartusien fut fondé à Poblet, non loin de Tarragone, sous ce vocable : *Scala Dei*. Notre Guigues devait être alors procureur de la Grande-Chartreuse. De cela, bien sûr, il n'y a pas à tirer argument. Je dois même ajouter que les cisterciens de Morimond, un quart de siècle plus tôt (1137), avaient établi dans le diocèse de Tarbes une filiale, pareillement dénommée : *Scala Dei* (l'Escale-Dieu).

(63) *Manuale solitariorum e veterum patrum Cartusiensium cellis depromptum*, Dijon (Chavance), 8°.

(64) *PL.*, CLIII, 799-884. Migne a reproduit en même temps les prolégomènes de l'éditeur et les autres pièces du recueil : *ib.*, 787, 885-936 ; tout ceci d'après la *Maxima* de Lyon, XXIV, 1463-1520. (La réédition de Garnier, 1880, est extrêmement fautive).

(65) Il ne reste que cinq manuscrits de la chartreuse du Parc conservés dans la Bibliothèque du Mans ; ce sont les numéros *8, 57, 109, 114, 353* ; cf. *Catalogue général*, XX, 1895.

de la seconde moitié du treizième siècle, au plus tôt, la chartreuse du Parc n'ayant été fondée qu'en 1236 et définitivement installée qu'en 1245 (66). L'exemplaire de Portes pourrait être le nº *397* de la Bibliothèque de Grenoble, manuscrit du treizième siècle, provenant du fonds des Chartreux; la première partie (fol. 1-69) offre notre traité anonyme, désigné de même : *De quadripertito exercitio celle*. Je n'ai qu'un second manuscrit à signaler : Trèves (Stadtbibl.) *755*, rédigé vers le milieu du quinzième siècle et se présentant aussi sans indication d'auteur.

Il ne serait peut-être pas inutile de poursuivre les recherches, pour renforcer la documentation littéraire; car le manuscrit de Trèves fait voir que les chartreux se sont intéressés longtemps à ce livre qui dépeint leur vie solitaire. Mais on aurait tort d'attendre de ce côté des renseignements sur la personne de l'auteur. Celle-ci, dès l'origine, est descendue bon gré mal gré dans les limbes de l'histoire, et je doute, pour le déclarer tout de suite, qu'on puisse jamais l'en ramener. Chifflet s'est montré plus confiant. Il a cru pouvoir restituer l'ouvrage à Guigues II, mais non sans de prudentes réserves, énoncées dans la préface de l'édition (67) et réitérées avec soin dans le titre : *Auctore*, UT VIDETUR, *Guigone priore Carthusiae, eius nomine secundo* (68). Cette fois encore, les historiens chartreux ont oublié la nuance; — d'autres aussi, d'ailleurs (69). Le Couteulx ne laisse pas soupçonner que l'attribution à Guigues est pure

(66) Cf. D. Léon GUILLOREAU, *Fragments d'un obituaire de la chartreuse du Parc d'Orques-en-Charnie*. Mamers, 1900, p. 16 sq., 20 sq., 46.

(67) « ... Et haec quidem impraesentiarum EX CONJECTURA. In posterum si quid diversam in sententiam novae lucis affulserit, nos in eam ultro ac lubentes concedemus ». (*PL.*, CLIII, 790 *a*) ; ceci au terme d'une argumentation sommaire dont le début a quelque chose de plus hardi (*ib.*, 789 *a*).

(68) *Ib.*, 799 sq.

(69) Voir par exemple la notice de FABRICIUS, *ib.*, 785 sq. Quant à OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, II, 1722, 1134, il donne étourdiment à Guigues I la *Scala* et le *De quadripertito exercitio* tout ensemble, sans réfléchir que le second ouvrage renferme plusieurs passages, dûment définis, des *Coutumes* du cinquième prieur.

conjecture (70) ; et désormais, Migne aidant (71), il est entendu, sans plus de précision, que le *Quadruple exercice* est du second Guigues (72), comme l'*Échelle du cloître* appartient au premier.

Deux ou trois choses sont assurées à propos de ce traité. Grâce à la lettre d'envoi qui précède le texte, nous savons que l'auteur se mit au travail sur l'ordre du prieur de Witham, maison qui fut fondée en 1178, avec la chartreuse du Liget, par Henri II d'Angleterre pour l'accomplissement d'un vœu (73). De plus, ce prieur est désigné, dans la salutation, par la lettre *B*, et l'on peut admettre comme proche de la certitude que le destinataire réel était Bovon, qui succéda à Hugues de Lincoln en 1186 et garda la charge jusqu'en l'année 1200 (74). Enfin, il n'est pas moins incontestable que l'écrivain demeurait à la Grande-Chartreuse — non pas à Witham, comme Brial l'a noté par mégarde (75) — et qu'il a composé son ouvrage, ou tout au moins qu'il l'a commencé, pendant la tenue du chapitre général (76). De cette dernière circonstance, il ressort, selon une juste remarque de Le Couteulx, que la rédaction n'a pu être faite avant 1187 ou 1188, Bovon (dont la présence est attestée à

(70) *Annales ordinis Cartusiensis*, III, 44, 129 sq.; Le Couteulx reproduit l'adresse du traité.

(71) Il est vrai que Migne reproduit exactement, après la préface de Chifflet, le titre choisi par celui-ci ; mais auparavant, il a un titre général (repris de la *Maxima*) d'où la nuance est exclue ; de même, le sommaire et les tables du tome CLIII affirment pratiquement les droits de Guigues II, de telle façon que le lecteur ordinaire qui n'est pas sur ses gardes sera induit en erreur presque fatalement.

(72) Voir la notice de D. Autore sur Guigues II, *op. l.*, 1967.

(73) En fait plus précisément, par commutation du vœu d'aller à la croisade ; cf *Vie de saint Hugues chartreux, évêque de Lincoln*, une Montreuil, 1890, p. 94 sq. (On doit au R P. Herbert Thurston S. J., édition anglaise de ce livre, qui est excellente : *The Life of Saint Hugh of Lincoln*. Londres, 1898 ; voir p. 90-93 sur la fondation de Witham).

(74) *Ib.*, p. 100, n. 1. Ses successeurs furent, croit-on, Albert, puis Robert ; cf. E. M. Thompson, *A History of the Somerset Carthusians*, Londres, 1896, p. 71, 81.

(75) *Histoire littéraire*, XV, p. 13.

(76) *P L.*, CLIII, 825 *d* sq. (chap. XV) ; le passage est formel et donne leur plein sens à deux autres passages : 801 *d* (prologue), 804 *d* (ch. I).

la Grande-Chartreuse) ayant dû se rendre à Witham (77), puis revenir d'Angleterre en Dauphiné.

On obtient ainsi une date approximative, au prix d'un médiocre effort : le *De Exercitio* remonte aux dernières années du douzième siècle (1187-1200) ; et il est par suite exact que Guigues II, démis de sa charge en 1180, a pu l'écrire avant de mourir (vers 1193, selon Le Couteulx). Mais c'est précisément le seul fait qu'on réussisse à bien constater, et qui est fort loin de constituer une preuve, voire même un indice : à savoir l'absence d'une difficulté matérielle (78).

De là si l'on passe à l'examen du livre lui-même, pour rechercher dans quelle mesure il conviendrait à Guigues, les observations auxquelles il donne lieu sont, pour la plupart, défavorables à la thèse. Ce genre de critique est sans doute, par définition, aussi délicat dans ses démarches que décevant, presque toujours, en ses résultats. Ici, en outre, nous avons affaire à un texte fort long et d'une abondance verbale qui ne facilite pas l'expertise (79). Le

(77) Hugues fut consacré évêque à Westminster, le 21 septembre 1186 : *Vie de saint Hugues*, p. 153, et Thurston, *op. l.*, p. 137 sq.

(78) On doit admettre, me semble-t-il, que Guigues II est mort en 1192 ou 1193, — plutôt qu'en 1188, d'après l'estimation commune (cf. *PL.*, CLIII, 789 *c*). Dans l'un et l'autre cas, il est reconnu que Guigues vécut encore douze années après son abdication. Les partisans du décès en 1188 sont donc obligés de placer la démission en 1176 ; mais Le Couteulx a raison de retarder cet événement jusqu'au départ de saint Hugues pour Witham.

(79) Si le style est lâche, l'ouvrage n'est pas mal composé et l'on en retrouve aisément le plan. Il ne sera point inutile d'avoir sous la main un fil conducteur à travers ces trente-six chapitres dont l'aspect un peu terne n'attire pas le lecteur. Une adresse aux prieurs de l'Ordre sert d'entrée en matière (I). La première partie a pour fin principale de mettre en évidence les charmes de « la cellule » : *cella*, qui n'est rien autre chose, selon son nom, que *caeli aula* (810 *a*). Toutefois, le développement a plus d'ampleur ; il fait ressortir successivement les trois caractères généraux ou avantages de la vie cartusienne (806 *d*, 822 *b*), étant entendu que le second a plus d'importance (806 *d*, l. 11) : *probabilis externa exercitatio* (III-IV), *iugis cellae solitudo* (V-XI), *perfecta saeculi abiectio* (XII) ; autrement dit : pratique de l'humilité et de la mortification à la suite du Christ, retraite pleine de paix, renoncement aux biens du monde. La suite fait transition : en conséquence de ce qui vient d'être exposé, la vie cartusienne est un vrai paradis (*locus volup-*

comparer avec la *Scala,* dix fois moins étendue, tout différemment orientée et publiée quarante ou cinquante années plus tôt, est-ce de bonne méthode et peut-on en espérer beaucoup de profit? Je me bornerai donc à relever quelques traits mieux marqués qui semblent propres à limiter la discussion.

1° Chifflet a remarqué chez le docteur chartreux un certain ton d'autorité, lequel, ajoute-t-il, serait assez naturel de la part d'un ancien prieur général (80). C'est un fait qu'ayant résolu de tirer une leçon du chapitre annuel, l'écrivain inconnu s'adresse en particulier aux « vénérables pères prieurs de l'Ordre » (81), et qu'il en vient, dans la ferveur de son admiration pour les observances cartusiennes, à donner des conseils et à faire des remontrances (82). Cet enthousiasme, ce zèle et la rhétorique dont ils se revêtent inévitablement pourraient être expliqués de plusieurs manières. Acceptons la plus simple, provisoire-

tatis : XIII-XIV) ; d'où, nouvelle adresse au chapitre de l'Ordre, en faveur des quatre principaux exercices (826 *c*, cf. 802 *a*, 819 *d*, 884 *b*) qui remplissent la retraite des chartreux et sont comparables aux quatre fleuves du paradis terrestre (XV-XVI). La seconde partie est entièrement consacrée à la recommandation de ce quadruple devoir du solitaire (*tu qui habitator es cellae* : 827 *d*, 832 *c*, 834 *b*, 836 *b*, etc.). Il s'agit de : la *lectio* (XVII) ; la *meditatio*, qui, à l'analyse, se présente sous huit formes (XVIII-XXX) ; l'*oratio* ou prière proprement dite, avant tout la prière canoniale (XXXI-XXXV) ; l'*opus manuum* (XXXVI), qui consiste spécialement dans la copie des manuscrits. La conclusion est brève et insignifiante, depuis les mots : *Ecce habes*... (884 *b*, l. 6) ; et c'est bien chacun des chartreux qu'elle a en vue, dernières lignes comprises, non pas le prieur de Witham. Pour le reste, l'auteur a conscience d'avoir été trop long (825 *c* ; 862 *b*, l. 12 ; 884 *c*, l. 15 sq.).

(80) « ... Loquitur tanquam potestatem habens ac priores ipsos totius ordinis Carthusiensis velut in generali capitulo praesentes alloquitur, et ea sententiarum gravitate compellat, quae aut generalis praepositi auctoritatem aut saltem eius magistratus olim gesti reliquias redolet » (789 *b-c*).

(81) Cf. *ib.*, 801 *d* ; et rapprocher 804 *d* sq., 806 *a* sq, 807 *a*, 808 *a*, 825 *d* (en deux de ces passages, les simples « frères » sont unis aux « pères » ou prieurs). Mais tout ceci n'est qu'artifice, et il est notable que, passé le milieu du ch. XV (827 *a*) jusqu'à la fin de l'ouvrage, l'auteur interpelle inlassablement le chartreux en général.

(82) Voir les passages indiqués dans la note précédente ; il s'agit surtout des premières lignes du ch. XV (826 *a* sq.).

ment. Ce n'est certes pas de faire intervenir un prieur général démissionnaire, mais bien le prieur général en exercice — Jancelin qui avait reçu la charge en 1180 et devait la garder plus de cinquante ans — ou encore, à défaut du prieur général, l'un des prieurs ordinaires. Cette hypothèse, quelque forme qu'on préfère lui donner, correspond parfaitement à la situation. Mais, à la rigueur, on pourrait faire appel au procureur de la Grande-Chartreuse ou à tout autre religieux dont le caractère, la science, le talent littéraire étaient reconnus par l'entourage. Préciser davantage est hors de question.

2° L'auteur, en tout cas, devait être jeune encore et sa profession ne datait pas de loin. Dans la lettre d'envoi, il avoue sans ambages n'avoir encore qu'une courte expérience de la vie solitaire (83). A cette déclaration très nette du début fait écho une excuse dans le même sens, après les chapitres qui sont consacrés à l'éloge de la *cella* et de ses vertus (84). Brial a fait déjà observer avec raison que le langage du prologue n'est pas « applicable » à Guigues II (85).

3° Dans l'adresse en outre, notre auteur se dit expressément « le fils spirituel » du prieur de Witham (86) et ce thème lui fournit le commencement de sa lettre. La suite du

(83) « ... Utile... opus : sed ad id solus sufficit expertus. Ego autem... scio quidem mel esse dulce, sed MAGIS AUDITU quam gustu. Scio etiam, ut ait philosophus ille, quod nescio... Et ego quid loqui digne possem de dulcedine cellae, quem CONSTAT, sicut negare non valeo nec volo, aliquid de ea vel tenuiter audisse, quae vero, qualis quantave sit VEL NIHIL OMNINO, VEL MODICUM CERTE ALIQUANDO EXPERTUM FUISSE ?... Institi ut prius, docens quod non didici et tradens quod non accepi » (801 *a*, l. 12, *b* l. 7, *c*. l. 3).

(84) « Sed ex abundanti est super hoc commonere vos ; in pleno namque ac perfecto exercitio istorum PRAEVENISTIS et NOS et sermones nostros... Quae vobis quidem magis antiqua quam nova sunt, utpote quae iam ex longo tempore, favente domino, per iugem experientiam didicistis » (820 *b* l. 3, 8).

(85) « Ce langage est-il applicable à un vieillard consommé dans les exercices du cloître, qu'on nous représente comme un homme tout absorbé en Dieu, qui, pour goûter les douceurs de la solitude abdiqua... la première place de l'Ordre ? » (*op. l.*, p. 15).

(86) « Spiritualis uteri vestri filius » (799 *d* l. 6) ; cf. JOB. XIX, 17 ; PROV. XXXI, 2.

morceau qui met en cause, longuement, « l'autorité » de Bovon et insiste sur la « propre obéissance » du disciple (87) ne devrait nous surprendre par ses protestations d'humilité que s'il n'était d'usage pour un écrivain, à cette époque, de faire parade de modestie. Guigues aurait donc pu s'exprimer de la sorte; mais on n'accordera pas aisément qu'il ait eu Bovon pour maître et directeur; tout au plus étaient-ils du même âge.

4° A deux reprises, les ordonnances de Guigues l'ancien sont citées. La seconde référence comporte une précision qui nous enlève tout droit d'argumenter : ... *venerabilis Guigo quintus Carthusiensis eremi prior* (88). Mais la première — *domnus Guigo* (89) — n'est-elle pas un peu courte, même entourée de formules respectueuses? Le critique songe en effet : — si l'écrivain portait ce même nom de Guigues, n'aurait-il pas fait quelque allusion à l'homonymie, surtout un écrivain qui n'en est pas à compter ses mots ?

5° Voici qui est plus sérieux. Quoique la *Scala*, dont la perspective est immense en peu de pages, aussi vaste que l'étendue de la vie spirituelle, et le *De exercitio*, restreint aux observances de la vie cartusienne, ne soient pas des grandeurs comparables, il reste que l'un et l'autre ouvrage impliquent une doctrine ou un enseignement de la « contemplation », et que, à cet égard, le point de vue de leurs auteurs n'est pas le même. Cette différence vaut d'être considérée. Guigues II, dans la *Scala*, envisage la « contemplation » comme le degré suprême, le terme et la récompense de la poursuite de Dieu; c'est-à-dire la joie de la possession, après les efforts successifs de la « méditation » et de l' « oraison » : *contemplatio in adeptae dulcedinis delectatione; — effectus est contemplationis dulcedo*; — *contemplatio degustat* (90). Elle est sans doute aussi une élévation surnaturelle de l'esprit, ou plutôt de l'âme elle-même : *contemplatio supra omnem sensum; — contemplatio est mentis in deum suspensae quaedam supra se*

(87) *Ib.*, 800 *d*, l. 4; 802 *b*, l. 14.
(88) *Ib.*, 883 *b*, l. 4.
(89) *Ib.*, 821 *b*, l. 13.
(90) *PL.*, CLXXXIV, 476 *c*, l. 12 ; 482 *c*, l. 9 ; 476 *c*, l. 4.

elevatio; mais à condition d'ajouter aussitôt, pour définir la nature de ce transport : *aeternae dulcedinis gaudia degustans* (91). L'auteur du *Quadruple exercice* reste fidèle davantage aux idées traditionnelles, celles de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Bernard. Prise en général, la « contemplation » s'oppose à « l'action » (92). Définie strictement, elle apparaît, conformément à la pensée de saint Bernard (93), comme une vision, un regard simple et parfaitement pur (94) de l'esprit : *mens sobria et sancta... per visionem potius intellectualem... ipsam veritatem beatis oculis conspicit*; *pia et succensa mens.... simul et semper et eodem modo omnia quaecumque ei veritas revelavit simplici intuitu contemplatur* (95). L'originalité du chartreux est qu'il rattache étroitement la contemplation ainsi décrite à la « méditation »; il y voit même le huitième mode de la méditation (96), mais un mode sublime, supérieur aux sept autres qui, quant à eux, sont parallèles et ne se différencient que par leur objet. Saint Bernard distingue méditation (*consideratio*) et contemplation avec plus de soin (97). Cette conception, d'ailleurs, ne fait qu'accroître la distance qui sépare le *De exercitio* de la *Scala* (98).

(91) *Ib.*, 481, *c*, l. 11; 476 *b*, l. 11 (texte rectifié ou complété d'après les manuscrits).

(92) *PL.*, CLIII, 811 *d*, l. 13, 824 *a*, l. 8.

(93) *De consideratione* II, 2, 5 : *PL.*, CLXXXII, 745 *b*.

(94) Elle est qualifiée : « defecata » (811 *d*, l. 13), « pura » (813 *b*, l. 13 et cf. 814 *a*, l. 1). *Defecatus*, d'ailleurs, est un terme favori ; l'esprit (*mens*) doit avoir cette qualité (831 *a*, l. 1 : « in interno purae et defecatae mentis tuae cubiculo... »; 877 *a*, l. 9 : « mens sancta et sincera, mens munda et defecata et pura »). La vraie méditation (dont la contemplation est le sommet) est aussi « defecata » (802 *a*, l. 6 ; 827 *a*, l. 2 ; 830 *d*, l. 14).

(95) *Ib.*, 831 *c*, l. 7 ; 831 *c*, l. 14, *d*, l. 7. A noter encore : « in subtilitate purae contemplationis » (813 *b*, l. 13) ; « in contemplatione indeficienti divinae visionis » (825 *b*, l. 10).

(96) *Ib.*, 831 *c*, l. 4 : « Octavo illum ponimus modum quo IN MENTE MEDITANTIS illa revolvuntur... » ; d'où le développement des quatre chapitres XXVII-XXX : 848 sq.

(97) *De consideratione*, l. c.

(98) Il est curieux d'observer que l'auteur du *De exercitio* se sert trois fois — en passant — de la comparaison de l'échelle ; or c'est toujours sous cette forme précise : « scala caritatis » et en se référant tout

6° Enfin, l'auteur du *Quadruple exercice* a divers procédés de style qui sont assez frappants et même lassants, parce qu'ils vont jusqu'à l'abus, tels la répétition ou l'anaphore (99), l'exclamation réitérée (100), et surtout cette figure de langage qui consiste à associer un adjectif à un substantif, puis à les transposer, selon ce type : *suavitas sublimis, sublimitas suavis* (101). Cet artifice qui n'est pas rare dans les œuvres du onzième et du douzième siècle (102), revient avec une extrême fréquence dans le traité et peut être tenu pour une habitude quasi invincible du rédacteur. Or, je ne crois pas que celui de la *Scala* ait cédé une seule fois à cette manie (103).

Pour toutes ces raisons, je conclurais que l'attribution du *Quadruple exercice* à Guigues II est une conjecture toute

ensemble à la vision de Jacob et à l'application messianique (Joa. I, 51) : 810 *a*, l. 15, 812 *a*, l. 9, 824 *a*, l. 5. — A ce propos, j'oserai faire un aveu : contrairement à Brial, je suis d'avis que le *De exercitio* ne dépend en rien de la *Scala* et que son auteur ne devait pas connaître l'opuscule publié un demi-siècle auparavant.

(99) Voir par exemple, avec le mot *sed* : 810 *b* (onze fois), 815 *c* (six fois), 828 *b* (neuf fois) ; — *sic* : 818 *c* (cinq fois), 841 *a*, 857 *d* ; — *quam* : 826 *d* (six fois), 832 *d* (quatre fois) ; — *quod* : 837 *b* (sept fois) ; — *quantum* : 820 *d* ; — *nihil* : 827 *c* (trois fois) ; — *est* : 808 *d* ; — *puta* : 840 *a* (trois fois) ; — *tentat* : 840 *c* (trois fois) ; — *irrigatio eius* : 822 *c* ; — *quo se studiosius* : 811 *c* ; — *itis* : 808 *a* ; — *in hac* : 808 *a* (trois fois), etc. — Noter semblablement la formule récurrente *quis qualis quantus* (806 *c*, etc. : une dizaine d'exemples).

(100) Par exemple : « o post me, o ad me » (807 *b*) ; voir encore 834 *c*, 858 *a*, 864 *b*.

(101) Cet exemple précis revient trois fois : 806 *c* et *d*, 822 *b*. Plus de vingt cas, au total. On trouve aussi le même tour avec un verbe et un participe : « plorans orat et orans plorat » (813 *d*).

(102) Saint Anselme n'a pas dédaigné d'en tirer parti.

(103) Il faudrait aussi avoir égard aux citations, parfois très longues, qui ornent le *De exercitio*. Car notre auteur est érudit et prise l'érudition ; il entend bien que les chartreux — ceux du chœur, naturellement, qui formaient le groupe des « moines », distinct du groupe des *laici* : *quos conversos vocamus* (voir les Coutumes de Guigues I, *ib.*, 751 sq.) — soient des « religieux lettrés » (881 *c*, l. 13). Il cite donc : Ovide (840 *b*, sans le nommer toutefois) ; Boèce (808 *c*, 850 *c*) ; Sulpice Sévère (883 *c*) ; saint Hilaire (860 *d*) ; saint Augustin (huit références) ; saint Grégoire (cinq références) ; saint Benoît (830 *a*, 862 *d*, 882 *d*) ; Denys, « Hiérarchie angélique » (856 *a-c* : long morceau) ; Yves de Chartres (862 *d*). J'ai rappelé déjà les extraits des Coutumes de Guigues I.

gratuite et, après examen du cas, fort peu probable. Il est seulement exact que l'ouvrage a été composé vers la fin du douzième siècle par un chartreux qui avait, apparemment, le rang de prieur. Si l'on voulait s'arrêter à un nom connu. celui du prieur général des chartreux à cette époque (104), Jancelin, le successeur immédiat de Guigues II, serait acceptable.

*
* *

V. — Peu de textes spirituels ont eu plus de succès que la *Lettre aux frères du Mont-Dieu* (105), et le méritent davantage (106). Les manuscrits en sont nombreux dès le douzième siècle (107), et jamais elle n'a cessé d'être lue, copiée, puis imprimée (108) ; de bonne heure aussi, elle a été traduite en français (109). Saint Bonaventure l'a maintes

(104) Dans la salutation de l'adresse, l'auteur se désigne par ces mots qui pourraient être caractéristiques et justifier l'omission du surnom : « Dei servorumque Dei servus indignus » (799 *d*).

(105) *PL.*, CLXXXIV, 307-354. Ce texte, partagé en deux livres et suivi d'un prétendu troisième livre (353-364), provient de l'édition de Massuet ou troisième édition de Mabillon (1719). Il représente le manuscrit de Pontigny, dont il est question plus loin. Les sondages que j'ai faits m'ont convaincu que l'ancien texte, celui de Horstius-Tissier-Mabillon, était somme toute meilleur. Une nouvelle édition devrait être entreprise.

(106) Une récente thèse de doctorat, présentée à la Faculté de théologie de Lyon par M. André Adam, renferme plusieurs pages relatives à la *Lettre* : *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg, 1923, 74-88 (cf. *RAM*, IV, 1923, 383). On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir repris le point de vue de Mabillon, c'est-à-dire l'attribution à Guillaume. Mais je doute un peu que cet essai de démonstration eût réussi, par exemple, à dissiper l'illusion de Massuet. — Presque tous les éléments du présent travail avaient été réunis longtemps avant la publication de M Adam. J'aime néanmoins à renvoyer à ce livre où l'on trouvera beaucoup d'indications utiles.

(107) Il conviendrait de faire un relevé, aussi complet que possible, des manuscrits. Sans chercher beaucoup, j'en ai noté une quarantaine, plus ou moins bien décrits. Sur ce nombre, j'en ai examiné une douzaine, à Paris, à Londres et ailleurs, en vue de la présente étude.

(108) Cologne, 1480 ; Modène, 1491 ; Brescia, 1495. Clément (*PL.*, CLXXX, 191) mentionne deux éditions particulières (Paris, 1519 et 1521) que je n'ai point vues.

(109) Voir *PL.*, *ib.*, sur l'ancienne version française et les nouvelles traductions faites au dix-septième siècle. L'ancienne version a pu être faite au Mont-Dieu même ; Martène l'y a signalée (*Voyage littéraire*,

fois citée (110). Gerson s'y est référé, avec une expression de méfiance qui renferme un hommage (111). L'école de Windesheim surtout l'a tenue en estime (112), et l'on en trouve au moins un écho dans le *De imitatione Christi* (113). Mabillon dit d'elle : *Veluti quoddam absolutissimae vitae monasticae exemplar censetur ab iis qui in eodem vitae genere excellunt* (114); et Martène à son tour, racontant l'histoire du douzième siècle : *Nullum fere per id tempus invenias praeclarius de rebus moralibus ac monasticis opusculum, in quo de triplici vitae religiosae statu solide ac pie disseritur...* (115). Il y aurait sans doute un chapitre

2e partie, 1717, p. 150) et plus tard encore GUITTON (cf. *Catalogue général des bibliothèques*, série 4°, V, 1879, p. 541). Cet exemplaire, dans lequel le nom de saint Bernard était inscrit en surcharge, semble perdu. Mais une autre copie (qui serait du XIIe siècle ! voir *ib*, p. 541) est conservée à Verdun (manuscrit *72*), provenant d'une maison de Prémontré; l'attribution y est déjà faite à saint Bernard : « Ci en commencet li epistle saint Bernart a Mont Deu. Ac prior del munt Deu et a ses compaignons mandet li abbe Bernarz. »

(110) Sous ces titres : *Bernardus ad fratres de Monte Dei*, *Bernardus de amore Dei*, *Bernardus*; voir par exemple : *Sentences* I, dist. XVII, p. 1, art. unicus, qu. 3; III, dist. XXIII, art. 2, qu. 5, § 6; IV, p. II, art. 2, qu. 3 ; *De donis spiritus sancti*, coll. VII, § 12; *Soliloquium*, II, § 10; *Apologia pauperum*, IX, § 1 et XII, § 40 ; *Regula novitiorum*, V, § 1 et IX, § 2. Bonaventure cite de même comme des œuvres de l'abbé de Clairvaux le *De natura et dignitate amoris* et le *De contemplando Deo* (l'un et l'autre de Guillaume de S. Thierry) ; au contraire, il ignore tout à fait la *Scala claustralium*.

(111) A ce sujet, cf. MABILLON, *PL.*, CLXXXIV, 299 (n° 9 de l'*Admonitio*) ; CLÉMENT, *ib.*, CLXXX, 191 ; GILLET, *La Chartreuse du M. D.*, p. 101 ; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, 1921, p. 194 sq.; M. VILLER, *RAM*, III, 1922, p. 80 ; A. ADAM, *Guillaume de S. Thierry*, 1923, p. 87 sq. [En réalité, Gerson cite d'autres fois la Lettre, qu'il tient pour un ouvrage de saint Bernard ; et envers ce dernier, il professe un immense respect ; c'est à Ruysbroeck et à l'école de Ruysbroeck qu'il en veut. Voir ci-dessous notes 115 et 115*].

(112) Cf. M. VILLER, *ib.*, p. 46, 47, 49. — Dom J. HUYBEN a noté d'autre part une citation dans le *De adhaerendo Deo*; cf. *La vie spirituelle, Supplément*, nov. 1922, p. 33.

(113) Cf M. VILLER, *ib.* p. 80. Il s'agit du passage de la *Lettre* § 31 : *PL.*, CLXXXIV, 327 c, l. 14 (cf. *De Imit. Ch.* I, c. 5, n. 1).

(114) *PL.*, *ib.*, 299 (n° 9 de l'*Admonitio*), et comparer la rédaction de Massuet : *ib.*, 307 (n° 14).

(115) *Annales O. S. B.*, VI, 1739, p. 246. — Après cela, on n'est pas peu surpris de voir que, dans son ouvrage, excellent à tant d'égards,

à écrire, en témoignage de l'influence que ce précieux écrit a exercé sur le développement de la spiritualité médiévale (115*).

Ses qualités à part, à part aussi le patronage de saint Bernard, cette notoriété s'explique aisément par le dessein immédiat de l'auteur. Cédant à une sympathie profonde, celui-ci s'adressait aux novices de la chartreuse, récemment fondée, du Mont-Dieu, pour les encourager, les conseiller au nom de son expérience et leur faire entrevoir à travers les renoncements nécessaires les splendeurs de la vie parfaite. Autant qu'un éloge de l'institut cartusien, ses pages sont un programme éloquent, singulièrement persuasif, de l'état de religion, envisagé dans ce qu'il a de plus intime (116).

sur la spiritualité du moyen âge, M. Pourrat a classé la Lettre aux Frères du Mont-Dieu sous cette rubrique : *La mystique hétérodoxe au douzième siècle,* et même que ladite rubrique n'a été imaginée que pour présenter au lecteur notre admirable opuscule (*op. l.*, p. 192 sqq.) Il y a là, croyons-nous, malentendu. M. Pourrat s'en est laissé imposer par Gerson. Voir ci-dessus note 111.

(115*) Le R. P. Léonce Reypens S. J., dont je n'ai pas besoin de rappeler ici les intéressants travaux, a bien voulu m'écrire que l'auteur de la Lettre était l'un de ceux qui avaient inspiré Ruysbroeck le plus directement, quant à l'intuition mystique de l'essence divine, et qu'on pouvait encore établir son influence sur Jean de Schonhoven et Gerlach Petersen. Je n'avais pas prévu, je l'avoue, cette curieuse découverte, qui explique beaucoup de choses. Les remarques du R. P. seront sans doute le meilleur commentaire qu'on puisse attendre des passages embarrassants de la Lettre.

(116) La division adoptée par Massuet, qui est celle de Migne, n'est pas heureuse, bien que le partage en « livres » ait un fondement dans la tradition manuscrite. Il eût été préférable de garder celle de Mabillon, empruntée à Horstius (Clément s'est trompé à ce sujet, cf. *PL.*, CLXXX, 189 sq.). D'après les paragraphes marqués par Massuet, l'ouvrage pourrait s'analyser ainsi : I § 1-11, grandeur et servitude cartusiennes ; § 12, les trois étapes de la carrière spirituelle ; § 13 — II § 1, l'état « animal » ou des débutants, caractérisé par la pratique des vertus, pour l'asservissement des sens (c'est en fait la moitié du traité, conçu principalement pour l'instruction des novices du Mont-Dieu) ; mais on remarquera que les §§ 36 à 41 interrompent réellement le développement et constituent un intermède au sujet de la pauvreté et du travail, en vue de conditions propres au Mont-Dieu) ; — II § 2-13, l'état « rationnel », caractérisé par la science ; — II § 14-25 l'état « spirituel » ou final, caractérisé par la sagesse et l'amour dans la plénitude de l'Esprit.

Aussi ne pouvaient-elles manquer d'atteindre un public beaucoup plus vaste que les recrues du nouvel ermitage. Je citerai deux exemples caractéristiques de cette pénétration, à la fois rapide et étendue. Le *Liber ordinarius* du treizième siècle, qui réglait, comme son nom l'indique, l'ordre conventuel dans le monastère bénédictin de Saint-Jacques de Liège, recommande pour la formation des novices l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* (117). D'un milieu tout différent, nous apprenons que l'ardent Louis de Gonzague savait cette même lettre « quasi a mente » et qu'il en avait composé un recueil de maximes (118). La *Scala claustralium* a beaucoup de charme, dans sa candeur et sa sobriété; on ne lui fait pas tort en reconnaissant sa médiocre portée et, aussi bien, l'incertitude de son destin, à côté de la force d'entraînement qui éclate en l'autre « itinéraire » tracé, nous allons le voir, juste au même temps.

Très tôt, saint Bernard passa pour avoir écrit l'opuscule fortuné. Les exemplaires qui le lui attribuent sont certainement le plus grand nombre. Dès la seconde moitié du douzième siècle, cette opinion apparaît dans un manuscrit d'Himmerod, fondation de Clairvaux au diocèse de Trèves (1134) (119). Il est vraisemblable en effet que la fable s'accrédita tout de suite dans l'immense cercle de Cîteaux. Mais il n'est pas moins possible que les chartreux lui aient donné naissance (120). On savait fort bien, en tout

(117) Cf. P. Paulus Volk, *Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Kloster*, Münster 1923, p. 35 (communication de D. L. Gougaud).

(118) Cf. A. Adam, *op. l.* p. 87, n. 1.

(119) Bibliothèque de Berlin, *Goerres 71*, fol. 62r. — On a depuis longtemps fait remarquer (indication de Denys le Chartreux, consignée par Horstius, reprise par Mabillon et par Massuet) que l'ancien florilège des œuvres de saint Bernard ne doit rien à la Lettre. Sans doute ; mais l'argument est tout négatif. Il prouve seulement que le compilateur du *Bernardinum* — Guillaume de Tournai — s'est servi de recueils qui ne comprenaient pas notre texte.

(120) En tout cas, ils n'y ont pas fait objection. Au Mont-Dieu, on ajouta le nom de saint Bernard sur l'exemplaire de l'ancienne version française (voir note 109). Certaines chartreuses ont tôt ou tard admis et propagé des exemplaires particuliers du texte original qui s'autorisaient du nom de l'abbé de Clairvaux, tel le manuscrit *747* de Metz, propriété de la chartreuse de Rethel au treizième siècle ; tel encore le ma-

cas, que saint Bernard avait fréquenté le Mont-Dieu (121). Surtout, lié d'amitié avec Guigues I, Bernard avait adressé vers 1125 aux religieux de la Grande-Chartreuse une lettre où il est spécialement question des degrés de l'amour de Dieu (122), et, quelques années plus tard, l'auteur lui-même se référa à cette rédaction dans son opuscule sur le même sujet : *Memini me dudum ad sanctos fratres Cartusienses scripsisse epistolam ac de his ipsis in ea gradibus inter cetera disseruisse* (122*). La confusion était dès lors facile, sinon inévitable. Nous voyons en effet, d'une part, un copiste intituler : *Epistola ad fratres de Monte Dei de caritate*, l'appendice du *De diligendo deo* qui reproduit la portion principale de la lettre à la Grande-Chartreuse (123); d'autre part, le chartreux Petreius soutenir que l'abbé de

nuscrit *2042* de la Bibliothèque nationale, propriété de la chartreuse de Font-Notre-Dame en Valois, au quatorzième siècle.

(121) Voir plus haut (note 60) pour les relations avec Gervaise, troisième prieur ; l'obit de celui-ci, noté par Ganneron, porte ces mots : « S. Bernardo charus ». Au dix-septième siècle, on savait encore que l'abbé de Clairvaux avait été un familier de la maison. Une des anciennes cellules portait son nom, outre la lettre alphabétique d'usage ; c'était même la seule qui ne fût pas anonyme. On conservait aussi parmi « les plus célèbres reliques du Mont-Dieu » les vêtements sacerdotaux « desquels le s. abbé se servoit d'ordinaire, disant la messe céans quand il y demeuroit, lesquels depuis, pour le respect de la saincteté du personnage, on a gardé jusques à présent avec révérence... » (Cf. Ganneron, *op. l.*, 96 sq., 128, 130, 133 ; au calendrier — 20 août — on lit cette notice : « S. Bernardus ab. Clæravallensis, quondam hospes et postulans ad habitum ordinis in Monte Dei, 1153 »).

(122) *Ep. XI* ; voir ci-dessus note 18.

(122*) *De diligendo Deo* XII, 34 (*PL.*, CLXXXII, 995 *b*). Il est vraiment étrange que les éditeurs de cet opuscule n'aient pas indiqué que les derniers articles (§ 34-40) coïncident exactement avec la lettre *XI*, § 3-10. J'incline à croire que ce supplément a été ajouté par l'auteur, plus ou moins longtemps après la publication.

(123) Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *500*, quinzième siècle, fol. 107. On trouve déjà cet arrangement, moins la précision « de monte dei », au douzième siècle ; par exemple, dans le ms. *14305* de la Bibliothèque Nationale (de Saint-Victor), fol. 145 : « Epistola de caritate ad sanctos fratres Cartusie ». — M. Adam a remarqué de son côté la composition du manuscrit *500* de l'Arsenal et croit pouvoir l'expliquer par une hypothèse assez hardie (*op. l.*, p. 84).

Clairvaux mentionne la lettre au Mont-Dieu dans le susdit opuscule (124).

Au reste, personne ne fait difficulté de reconnaître que l'*Epistola ad fratres* — la vraie — représente assez fidèlement, pour le fond et dans l'ensemble, la doctrine spirituelle du réformateur cistercien (125). Et c'est de quoi l'on a dû s'apercevoir aussi jadis. Mais, au regard de la critique moderne, cette constatation qui résulte d'une lecture rapide ne mène pas loin. On en trouve la raison immédiate dans l'influence que l'illustre religieux a exercée sur toute la gent monastique de son temps, sur les noirs comme sur les blancs. Si l'opuscule a été composé par un de ses amis, ou mieux par un intime ami, rien de plus simple. Mais encore, l'on n'a déclaré qu'une partie de la vérité en insistant sur la ressemblance des pensées profondes. Il n'est pas moins notable que l'auteur de la Lettre écrit d'un autre style, moins coulant, plus riche, plus difficile aussi, que celui du *Doctor mellifluus* (126). Davantage : généreux, ardent et saint, prophète inspiré qui jette de beaux cris, habile d'ailleurs à s'exprimer et soucieux du bien dire dans ses mouvements les plus spontanés, Bernard est un homme supérieur, supérieurement doué; il n'est pas pour tout cela un philosophe. Il n'a pas le génie subtil ni le don d'analyse ni la puissance de raisonnement du logicien auquel nous devons la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*.

Cependant que la tradition semblait favoriser le nom de l'abbé de Clairvaux, un autre souvenir littéraire s'était maintenu qui attira bientôt l'attention des érudits (127) et dont Mabillon, en particulier, montra la consistance (128).

(124) Voir l'*Ad lectorem* du tome cinquième de HORSTIUS (au bas de la première page).

(125) Cf. P. POURRAT, *op. l.*, p. 194, n. 1 ; M. VILLER, *RAM*, IV, 1923, p. 383.

(126) HORSTIUS déjà avait bien saisi la différence, et aussi que le style de la Lettre ressemble étonnamment à celui de Guillaume de S. Thierry : « vix ovum ovo similius » note-t-il (*ib.*, *Ad lectorem*, seconde page, § *Adde*).

(127) Trithème, Bellarmin, Henriquez, Horstius furent les premiers, je crois, à le recueillir. Mais c'est TISSIER qui en tira parti décidément, dans son édition de 1662 : *Bibliotheca patrum Cisterciensium*, Bonnefontaine, IV, p. 1-21 (voir la préface dans *PL.*, CLXXX, 203).

(128) *PL.*, CLXXX, 297-300 (*Admonitio* des éditions de 1667 et 1690).

La Lettre, sous cet aspect, se présentait comme un ouvrage de Guillaume de Saint-Thierry, l'ami de saint Bernard, devenu cistercien à Signy dans les Ardennes et approchant du terme de ses jours † 1149 (129). Ainsi, tout allait le mieux du monde et une question longtemps pendante semblait réglée définitivement, selon les données de l'histoire. Mais voici qu'en visite à Pontigny (130), Martène fit la découverte d'un manuscrit copié en 1156, c'est-à-dire très voisin de l'original, et où la lettre était rendue expressément à Guigues le Chartreux, notre Guigues I lui-même (131) :

> *Incipit prooemium in libro Guigonis prioris Cartusiae ad H. priorem de Monte Dei. — Dominis et fratribus H. priori et H. Guigo : sablarum delicatum...*
> *Incipit liber eiusdem Guigonis...*
> *Finis tertii et ultimi libri Guigonis.*

Un manuscrit de Châlis, presque aussi ancien, confirmait cette indication. Ce fut Massuet qui se chargea de lui donner la rigueur d'une thèse, dans la troisième édition bénédictine des œuvres de saint Bernard (132). La circonstance était des plus fâcheuses. Car cette édition de 1719 n'a point été remplacée. Migne l'a reproduite, et dans ce cadre, l'opinion de Martène et de Massuet, fortement exprimée, soutenue par des titres, a fini par s'imposer, ou du moins elle a empêché l'autre de s'imposer — bien que les remarques de Mabillon soient offertes en même temps au lecteur (133). Ces brèves remarques n'impressionnent plus, et l'on n'ose pas se mêler d'une discussion où tant de science

(129) Date donnée par GANNERON, *op. l.*, p. 154 (8 septembre) ; et cf. LE COUTEULX, *Annales*, II, p. 90 sq.

(130) Cette visite eut lieu en 1708 ; cf. *Voyage littéraire*, première partie, 1717, p. 57 sq. Mais c'est plus tard que Martène parla de sa trouvaille ; voir *ib.*, deuxième partie, p. 150 et *Annales O. S. B.*, VI, 1739, p. 246, 294. Massuet prétend bien devoir à Martène le principal de sa documentation et, partant, de son argumentation.

(131) *PL.*, CLXXXIV, 301 (n. 3).

(132) *Ib.*, 299-308. D'ailleurs, cette notice, qui recouvre celle de Mabillon dans l'édition de 1719, est très habilement composée.

(133) *Ibid.*, 297-300.

et de finesse est employé. De même, c'est en vain que Clément a fait valoir de nouveau avec courage les arguments contraires à Guigues (134), en vain que les chartreux, mis dans la bonne voie par Ganneron, ont résisté à la tentation de revendiquer complètement l'opuscule publié en leur honneur (135). Pour la pratique, ou bien l'on cède volontiers, comme H. Kutter (136), à l'illusion qui a conféré ces droits à Guigues, ou bien l'on renonce à prendre parti, en disant avec M. Pourrat : « D'un auteur inconnu : ... s. Bernard,... Guillaume de S. Thierry,... Guigues » (137). De toute façon, la vraie perspective a été brouillée. Il suffit néanmoins d'examiner de près les termes

(134) *PL.*, CLIII, 590 sq., et CLXXX, 189 sq. Ces deux notices de l'*Histoire littéraire* (XI, 1759 et XII, 1763) sont l'une et l'autre dues à Clément (non à Clémencet).

(135) Cf. Le Couteulx, *Annales*, II, p. 91-106 (y compris une curieuse édition du prologue complet, laquelle, si j'entends bien, avait été préparée par Ganneron lui-même, d'après une demi-douzaine de manuscrits). — S'inspirant surtout de l'exposé de Le Couteulx, l'abbé J. Gillet a de longues pages, plutôt faibles à vrai dire, sur la Lettre et son auteur : *La Chartreuse du M. D.*, 1889, p. 83-102.

(136) *Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit*, Giessen, 1898, p. 50, 53-55 ; l'auteur reproduit la thèse de Massuet sans broncher, la tenant pour une solution complète du problème.

(137) *Op. l.*, p. 194, n. 1. — Les hésitations ou l'abstention de plusieurs critiques éminents sont dignes de remarque. En 1885 (*Journal des Savants*, p. 426, à propos du manuscrit *184* du Mont-Cassin — dont, toutefois, la « préface » citée est étrangère à la Lettre), B. Hauréau reconnaissait que l'*Histoire littéraire* « a deux fois démontré » l'appartenance à Guillaume de S. Thierry. Mais vingt ans après, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale* (XXXVIII, 2, p. 406), je constate que le même érudit prend une attitude équivoque ; tant il est vrai que la forme donnée par Migne à son édition met dans l'embarras tout lecteur scrupuleux qui n'a pas le loisir de peser le pour et le contre. Plus notable encore, à mon avis, est l'abstention du P. Rousselot, S. J., dans son étude sur le *Problème de l'amour au moyen âge* (Münster, 1908). La Lettre lui aurait fourni des textes de choix pour exposer les doctrines propres à Guillaume, décelées avec une rare finesse ; il ne la cite pourtant qu'une seule fois, pour un détail presque indifférent, et se contente de rappeler qu'elle a été « longtemps attribuée à S. Bernard » (p. 30). Il me paraît certain que l'attribution explicite à Guigues dans la *Patrologie* a détourné l'attention de ce pénétrant philosophe. Beaucoup d'autres auteurs modernes se sont laissé prendre au piège que Migne leur tendait.

du problème pour y voir clair. M. Adam vient de s'y appliquer avec succès, en étudiant la vie et les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry (138); je gagerais qu'aucune contradiction ne s'élèvera. Mais il est important de déjouer complètement l'artifice dont Massuet tire avantage. A cette fin, on doit, me semble-t-il, accepter franchement la discussion sur le terrain choisi par l'adversaire et la pousser à fond. La tâche ainsi comprise serait triple : apprécier exactement les faits qui paraissent favorables à Guigues; énoncer les faits contraires à ce patronage; établir d'une manière directe l'autorité de Guillaume de Saint-Thierry.

Dans cette notice, je ne puis donner qu'un sommaire de tout l'argument et. même, je me vois obligé de réserver pour d'autres mémoires l'exposé de la troisième partie qui requiert une assez lourde documentation.

(I). La thèse de Massuet, longuement développée, n'a que deux points d'appui en réalité. Le reste est bravade ou subterfuge, je veux dire effort pour sortir d'embarras. La thèse se tient donc grâce à deux raisons positives : le témoignage des manuscrits qui désignent Guigues nommément; quelques passages de l'opuscule qui, à première vue, conviennent à un chartreux soucieux du bon état de l'institut. Seule, on le voit, la première preuve est d'ordre extrinsèque et précise; reste à savoir ce qu'elle vaut. Quant à la seconde, elle ne peut prétendre d'elle-même à une valeur proprement démonstrative.

1° Les deux manuscrits dont Massuet se recommande pour restituer la Lettre à Guigues n'existent plus aujourd'hui (139). C'est assurément regrettable. Mais, étant pareils, on tiendra pour certain que leur témoignage ne fait qu'une voix. Or c'est bien une voix isolée. Aucun des exemplaires dont j'ai connaissance n'offre la même suite de rubriques. Aucun non plus ne donne une adresse où le nom de l'auteur est transcrit en entier. La rédaction traditionnelle de l'adresse est celle-ci simplement (140) :

(138) Voir *RAM*, IV, 1923, p. 383.

(139) J'ai retrouvé seulement à la Bibliothèque nationale une copie du dix-septième siècle (*lat. 12326*, p. 63-122) qui se donne pour la transcription du manuscrit de Pontigny daté de l'année 1156.

(140) Ainsi dans les exemplaires de Signy (Charleville *114*), de Saint-

Dominis et fratribus H. priori et H. frater W. : sabbatum delicatum.

Quelle qu'ait été la teneur de l'autographe, — abrégée ou complète, — c'est cette formule qui fait foi pour nous, jointe habituellement à un titre explicatif que l'autographe n'avait sûrement pas. Le texte de Pontigny, sur ce point comme pour l'ensemble des rubriques, ne saurait donc être regardé que comme une interprétation. Démentie par tous les autres témoins, voilà une interprétation fort suspecte.

D'autre part, le manuscrit de Pontigny est caractérisé : premièrement, par un prologue court; deuxièmement, par l'addition d'un troisième livre relatif à la béatitude éternelle. Sur ces deux points encore, je me fais fort de prouver qu'il s'éloigne de la vraie tradition (141).

Pour ces diverses raisons, le document distingué par Martène et Massuet n'a aucun droit, en dépit de sa date ancienne, à être confondu avec l'archétype. Mais, dès lors,

Germer (B. N. *2944*), de Foucarmont (B. N. *2945*), de Longpont (B. N. *9574*), de Reun (ms. *21*), tous volumes du douzième siècle. Je m'expliquerai ailleurs plus au long sur ce point. Il suffit de rappeler maintenant que la rédaction qui a prévalu (je ne sais comment ni pourquoi) depuis Horstius est fautive : « Carissimis fratribus et dominis N prior et caeteris... » (ainsi Horstius, Tissier, Mabillon qui remplace *N* par *H*, Massuet qui remplace *N* par *Haimoni*). Seul, Le Couteulx (voir ci-dessus n. 135) donne le vrai texte, mais avec une conjecture inadmissible (*S* au lieu du second *H*, sous prétexte de désigner le « frère Etienne », mentionné dans la lettre d'envoi, cf. *PL.*, CLXXXIV 307 *a*, l. 11). La forme divergente la plus curieuse est celle d'un manuscrit de Cambron (Br. Museum *Add. 15218,* de la fin du douzième siècle, fol. 103r) : « Dominis et fratribus Karthusii in domino commorantibus fr. W. monasterii signiacensis omnium minimus sabbatum delicatum ».

(141) La forme prolixe de la lettre d'envoi, si gênante pour Massuet (cf. *PL.*, CLXXXIV, 303 sq. : n 9 de l'*Admonitio* — nous ne la lisons plus maintenant que dans ce contexte) n'est pas aussi exceptionnelle que le Mauriste l'a supposé. J'en ai retrouvé facilement six exemplaires. Ganneron a dû en connaître aussi un certain nombre. — Le prétendu troisième livre, au contraire, ne figure que dans le manuscrit de Signy, qui représente en cela une déviation certaine de l'archétype. Mais il existe à part, ou plutôt dans un autre contexte littéraire qui fait connaître sa qualité véritable, et de cet état il y a tant de témoins que je ne m'explique pas l'oubli où il est tombé.

ce sont les autres représentants de la Lettre qui ont raison contre lui, et l'attribution à Guigues ne peut valoir que pour une conjecture sans portée.

2° Il n'y a pas à chercher loin l'origine de cette conjecture. A Pontigny, un lecteur a dû être frappé par une demi-douzaine de phrases dans lesquelles l'auteur, faisant cause commune avec les chartreux du Mont-Dieu, s'exprime à la première personne du pluriel : *otium nostrum ut numquam otiosi simus...; in nocturnis vigiliis nostris...; ut comestibiles fiant cibi nostri...; patres nostri in Aegypto et Thebaida...; professionis nostrae... pietas* (142); et surtout au sujet du luxe des cellules : *non tam eremeticas quam aromaticas aedificamus nobis, ... non crescat numerus earum...* (143). Il était tentant peut-être, abstraction faite de tout autre renseignement, d'imputer ces réflexions, ces conseils et ces reproches au fondateur du Mont-Dieu. Cependant, les mêmes propos ne seraient-ils pas aussi bien appropriés, venant d'un moine étranger à l'Ordre cartusien, mais ami, expérimenté et zélé pour la discipline? Admettons à tout le moins l'ambiguité des passages dont on voudrait tirer argument. C'est cette ambiguité qui a permis, je crois, que l'on ait songé à Guigues et introduit son nom dans l'adresse, estimée trop vague. Massuet, si adroit, aurait pu se douter que, loin de constituer une preuve, ces textes incertains furent le point de départ de l'illusion. En les supposant tels, on ne préjuge rien; on tient seulement compte, pour les entendre correctement, des parties non ambigues du contexte qui s'opposent à la mention de Guigues.

(II.) Il y a en effet dans la Lettre, prise d'ensemble, divers détails qui contredisent plus ou moins nettement l'hypothèse proposée par le manuscrit de Pontigny. Désormais, le rôle du commentateur est plus facile; il suffit presque d'énumérer les principales données.

1° L'auteur est étranger à l'institut des chartreux. Il salue du dehors, en des termes d'un enthousiasme biblique,

(142) *PL.*, CLXXXIV, 323 *b*, 325 *b*; 329 *c*, 333 *a*, 334 *d* (§ 24, 29, 33, 38, 41); voir d'ailleurs le § 7 de Massuet, *ib.*, 301 sq.

(143) *Ib.*, 331 sq. (§ 36-37), et voir le § 8 de Massuet.

l'établissement inespéré, incroyable, des solitaires au Mont-Dieu (144) :

> ... Christianae devotionis ac religionis speciosissima portio, quae caelos propinquius tangere videbatur, mortua erat et revixit, perierat de mundo et inventa est. Auditu auris audieramus nec credebamus ; legebamus in libris et mirabamur de antiqua vitae solitariae gloria et magna in ea gratia dei, cum subito invenimus eam in campis silvae, in monte dei, in monte pingui, ubi iam de ea pinguescunt speciosa deserti et exsultatione colles accinguntur.

De plus, tout à l'heure, il disait « nous », dans la chaleur de ses exhortations, étant un moine voué lui aussi à la vie parfaite et à des observances peu différentes de celles de ses correspondants ; il dit maintenant « vous » et se met ainsi à part de l'Ordre auquel appartiennent les frères du Mont-Dieu : *vestra namque simplicitas...; vestra sufficientissima et altissima paupertas..; tota posteritas huius vestri ordinis sancti*; *veritatem habitus vester repromittit, propositum vestrum requirit*, etc. (145). Ces passages ne sont sans doute pas très probants par eux-mêmes: mais on peut admettre qu'ils neutralisent en quelque sorte l'effet des textes cités précédemment.

2° L'auteur professe pour la vie cartusienne une admiration qui lui fait hausser beaucoup le ton, presque excessivement. On vient de l'entendre. Tout le début est à ce diapason, et la première phrase, entre autres, est célèbre (146).

> Fratribus de monte dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et Gallicanis frigoribus inferentibus, vitae scilicet solitariae exemplar et caelestis formam conversationis, occurre et concurre, anima mea, in gaudio sancti spiritus et risu cordis, in fervore pietatis et in omni obsequio devotae voluntatis.

(144) *Ib.*, 309 *b* (§ 1).

(145) *Ib.*, 309 *d*, 310 *a*, 312 *b*, 313 *c*, etc. (§ 2. 7, 8).

(146) *Ib.*, 309 *a-b* (§ 1). Je garde ici l'ancien texte ; Massuet a corrigé d'après son manuscrit de Pontigny: «... occurrere et concurrere anima mea exsultat... »

Clément n'a pas tort de remarquer à propos de cet exorde (147) : « Reconnaît-on là celui qui avait coutume de s'intituler, dans ses lettres, l'humble prieur des pauvres chartreux, qui se croyait indigne, lui et les siens, de toute louange, et qui regardait comme la plus dangereuse des tentations celle qu'il était obligé de recevoir ? »

3° L'auteur a fait visite naguère au Mont-Dieu (148) : ... *ex quo recessi a vobis usque nunc;... in recordatione montis dei totus exsulto*. Ici encore, Clément a noté pertinemment (149) : « Les statuts de la Grande-Chartreuse, rédigés par Guigues, défendent au prieur de passer les limites de la montagne. Est-il vraisemblable que Guigues ait enfreint une loi que ses prédécesseurs avaient si religieusement observée et que lui-même venait de renouveler ? » Du reste, Guigues mourut dans le temps même que la Chartreuse du Mont-Dieu fut fondée, et ses derniers jours furent occupés par la rédaction de la *Vie* de saint Hugues. Enfin, s'il avait fait alors le voyage du Dauphiné jusqu'aux Ardennes, on le saurait.

4° Aussi bien, l'auteur de la Lettre habite la contrée même où se trouve le Mont-Dieu, et non pas les Alpes : *in regione* HAC, dit-il (150) : et encore, plus précisément (151) : *in Alpinis* ILLIS *horridis*..., *in* HIS *dumtaxat regionibus*...

5° Enfin dernière indication et péremptoire, l'opuscule a été adressé à un prieur du Mont-Dieu dont le nom est indiqué par la lettre *H*. Le prieur ne peut donc être que le second, Haimon, dont le gouvernement est rapporté aux années 1144-1151 (152). Pour échapper à cette difficulté et dater la Lettre de 1135, Martène a dû recourir à des arguments qui sont presque indignes d'un historien (153).

(III.) On peut montrer enfin de façon rigoureuse que la Lettre aux Frères est l'œuvre de Guillaume de Saint-

(147) *PL.*, CLIII, 591 *b*.
(148) *PL.*, CLXXXIV, 307 *a* (Prol.) ; 313 *a* (§ 8).
(149) *PL.*, CLIII, 591 *b*.
(150) *PL.*, CLXXXIV, 312 *b* (§ 7).
(151) *Ib.*, 312 *d* (§ 7).
(152) Voir ci-dessus n. 59.
(153) *Annales O. S. B.*, VI, 246 sq. ; d'où MASSUET, *PL.*, *ib.*, 305 sq. § 12 de l'*Admonitio*).

Thierry († 1149) et qu'il l'a écrite quelques années avant sa mort (154), puis l'a mandée avec une lettre spéciale d'envoi au prieur Haimon : *senex et deficiens,* note-t-il (155), ... *non solum aetate, sed insuper infirmitate iam fractus.*

Les preuves ressortissent à cinq chefs : la tradition manuscrite, qui n'a jamais cessé, dans un groupe important d'exemplaires, de désigner Guillaume comme l'auteur; l'unité du long prologue ou lettre d'envoi, pièce qui inclut une liste des écrits de Guillaume, rédigée de sa main ; un autre catalogue des ouvrages de Guillaume, conservé dans un manuscrit de Reuil qui remonte encore au douzième siècle (la Lettre au Mont-Dieu y figure) ; les relations de Guillaume, — retiré à Signy depuis 1135, — avec les chartreux du Mont-Dieu ; enfin, la présence dans la Lettre d'expressions et de doctrines qui sont propres à l'ancien abbé de Saint-Thierry. Je m'attacherai surtout, en une prochaine occasion, à établir ce dernier fait, particulièrement instructif. En même temps, je ferai voir que le prétendu troisième livre, publié par Massuet, est apocryphe.

La question de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* est donc ramenée, finalement, au point où l'avait fixée Mabillon, après Tissier. Le nom de Guigues, produit malencontreusement par Massuet, est écarté. Il reste seulement que l'opuscule appartient aux chartreux, comme ses destinataires et ses inspirateurs ; il fait de leur vie un tableau inoubliable, une dizaine d'années après la mort de Guigues I, vers le temps même où le second Guigues envoyait au Mont-Dieu les aimables pages de la *Scala.*



Si peu de penchant qu'on ait pour les opinions absolues et surtout pour les formules étroites qui risquent de déformer la réalité, il est convenable, au terme d'une enquête, de dresser une sorte de tableau capable de mettre en évidence les faits acquis ou qui paraissent tels.

En conséquence des observations réunies dans les pages qui précèdent, les ouvrages auxquels le nom de Guigues a été autrefois associé, les uns par tradition, les autres par

(154) Voir ci-dessus n. 129.
(155) *PL.*, *ib.*, 305 (portion du prologue retranchée par Massuet).

conjecture, pourraient être énumérés et qualifiés comme il suit :

1° vers 1115, les *Méditations* de Guigues l'ancien, rédigées pour la plupart en forme de sentences morales et dont une portion considérable est encore inédite ;

2° vers 1145, la *Scala claustralium*, opuscule composé par Guigues le jeune pour décrire la marche d'une âme religieuse jusqu'à la « contemplation », entendue comme la jouissance de Dieu ;

3° vers 1145 également, la *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* qui est, plus précisément, un éloge de la vie cartusienne en particulier et de la vie « spirituelle » en général : œuvre admirable d'un penseur et d'un maître écrivain, Guillaume de Saint-Thierry ;

4° vers 1160 ou 1170 (terme très large), des *Méditations* proprement dites et entièrement inédites, qui sont une autre partie de l'héritage de Guigues II ;

5° enfin, vers 1190, le long traité *De quadripertito exercitio cellae,* consacré aux observances cartusiennes et attribuable à un chartreux qui n'est pas désigné, peut-être le successeur de Guigues II, Jancelin.

Cette série correspond à peu près, on le voit, au premier siècle cartusien et donne une juste idée des points de vue du nouvel Ordre, en même temps qu'elle fournit une importante contribution à la spiritualité chrétienne. Elle serait complète, si l'on y insérait à leur place, les intéressantes lettres qui nous ont été conservées des chartreux de Portes, Bernard premier prieur (1115-1147?), et les disciples de celui-ci, Jean et Etienne (156).

8 décembre 1923. André Wilmart, *O. S. B.*

(156) *PL.*, CLIII, 885-934 (voir les remarques de Chifflet, éditeur de ces textes : *ib.*, 790-797). Cf. *Histoire littéraire*, XII, 422-426.

LETTRE DE Ste MARIE MADELEINE DE PAZZI
AUX CARDINAUX DE LA CURIE ROMAINE
SUR LA RÉNOVATION DE L'ÉGLISE

La lettre dont nous donnons ici la première traduction française fait partie des Lettres dictées en extase par Ste Marie Madeleine de Pazzi, du 25 juillet au 4 septembre 1586, deux ans environ après sa profession, et qui constituent l'un des épisodes les plus marquants de sa vie.

L'histoire de ces Lettres est très instructive. Adressées à quelques hauts dignitaires ecclésiastiques ou saints personnages de l'époque — le Pape Sixte V, les cardinaux de la Curie romaine, l'Archevêque de Florence (plus tard Léon XI), le Recteur des Jésuites de Florence, Ste Catherine de Ricci, etc., elles ne parvinrent jamais à leurs destinataires et demeurèrent inédites, sauf trois, jusqu'en 1884 (1). Sans doute les supérieurs de la Sainte jugèrent-ils inopportun de faire tenir à des personnages d'un rang si élevé les avis d'une humble religieuse, pour pressants qu'ils fussent, sur un thème alors aussi brûlant que celui de la rénovation de l'Eglise. On peut regretter d'autant plus cette excessive prudence que, dans chacune de ses lettres, la Sainte s'affirme contrainte par un vouloir précis et inéluctable de Dieu à prendre l'attitude et à employer le langage les plus contraires à sa nature, qui, dans le cloître, cherchait avant tout le recueillement et l'oubli du monde. Seule la lettre à Ste Catherine de Ricci fut, après bien des hésitations, portée à son adresse et obtint une réponse, d'ailleurs assez brève, qui se conserve au Carmel florentin illustré par Ste Marie Madeleine de Pazzi. Sur les autres un silence voulu s'étendit jusqu'à ce que le P. Ettore Venturi, S. J., en rééditant la vie de la Sainte dûe aux PP. Cepari et Fozi, de la même Compagnie, et publiée à Rome en 1669, ait eu l'heureuse idée de rechercher l'une des copies des Lettres dictées en extase qu'il savait exister et de les adjoindre à son ouvrage (2).

Cette première édition toutefois demeura très défectueuse, malgré que le P. Venturi affirme l'avoir fait réviser à Florence sur les originaux; et malheureusement toutes les erreurs qu'elle contient furent scrupuleusement reproduites dans la plus récente édition des Œuvres com-

(1) La lettre à Sixte V et les deux lettres à l'Archevêque de Florence furent publiées dans le recueil de Biscioni : *Lettere di santi e beati fiorentini* (Florence, 1736).

(2) Prato, Tipografia Giacchetti, 1884.

plètes de la Sainte, publiée à Florence en 1893 par les soins des religieuses de son couvent (3 vol. in-8°). Une édition critique s'imposait donc, particulièrement pour ces admirables Lettres restées trop longtemps inconnues. Nous l'avons entreprise en italien et en français et nous sommes heureux d'en donner les prémices à la *Revue d'Ascétique et de Mystique*.

La lettre aux Cardinaux de la Curie romaine est peut-être la plus belle de la série, en tous cas l'une des plus énergiques et des plus pressantes. A ce titre elle mérite spécialement d'être connue.

Paris. Maurice Vaussard.

Au nom de l'Antique et de la Nouvelle Vérité (1) : aux Illustrissimes Cardinaux présents auprès du Siège Apostolique,

L'humble servante de l'Agneau immolé et du Verbe incarné, le Christ crucifié, contrainte par la douce Vérité et Unité de la Très-Sainte Trinité, et en particulier par son aimant Epoux — je dis : contrainte, et qu'ils veuillent bien observer que je dis : contrainte — à leur révéler une chose non moins agréable à Dieu qu'utile aux créatures, qui est sa volonté de rénover son Epouse, l'Eglise, par vous, ses ministres et membres principaux de cette même Eglise.

Je vous fais donc connaître que voici le temps précis et préordonné où il faut accomplir cette rénovation, dont je pense que le Souverain-Pontife et Vicaire du Christ sur la terre vous aura déjà instruit (2). C'est pourquoi je vous invite de la part de la douce Vérité, et vous inviterais, si je pouvais, non pas avec une langue humaine, mais avec une langue angélique, à coopérer à une œuvre si haute et si excellente, dont, en raison du rang que vous occupez, je crois que vous pénétrez grandement l'utilité. Et que vos Seigneuries Illustrissimes ne veuillent pas la considérer comme [venant] d'une créature quelconque, mais de Dieu, dont elle vient en effet : l'utilité de sa fin nous le manifeste clairement, bien que les commencements doivent vous paraître difficiles, ainsi qu'ils le sont certainement. Aussi est-il be-

(1) Périphrase qu'emploie fréquemment la sainte pour désigner Notre-Seigneur.

(2) La sainte avait déjà écrit à Sixte V.

soin qu'en toutes choses vous vous dépouilliez (1) de toute commodité terrestre et de toute crainte des créatures, encore que bien peu soient au-dessus de vous, et que vous suiviez le Vicaire du Christ, qui occupe la place du glorieux apôtre Pierre, lui demeurant très soumis, comme l'étaient les autres apôtres, qui, autant que le glorieux Pierre, désiraient le salut des peuples et du genre humain; et si vous me répondiez qu'ils avaient été à l'école du Christ lorsqu'il était sur terre, je vous dirais que vous y êtes aussi, car vous avez continuel commerce avec son corps et son sang; et si à cela encore vous me faisiez objection, je vous dirais de regarder ceux qui ont tenu votre place, de regarder le glorieux Père Saint Bonaventure, le si docte et si savant Saint Jérôme, et celui qui, de notre temps, a laissé si haut exemple de sainteté (et vous le savez mieux que moi) : je veux dire le Rév^me^ Cardinal Borromée.

Hélas! mes Rév^mes^ Pères, veuillez vous rappeler la dignité et l'autorité que vous a données le Christ crucifié, en aidant présentement l'œuvre que vous avez entendue et entendrez conforme à la volonté de Dieu. Et il faut que vous soyez des membres sains si vous voulez pouvoir aider le Vicaire du Christ sur terre comme il convient. Certes, vous devez savoir que quelquefois, parce que les membres sont infirmes, la tête cesse de faire ses opérations, et d'autres fois les membres sont inactifs parce que la tête est infirme; mais il ne doit pas en être ainsi, et je ne veux croire infirme ni la tête, ni les membres. Plût à Dieu que ceux-ci remplissent l'office de ces membres très utiles [que sont] les mains, qui agissent et présentent la nourriture : ainsi voudrais-je que fissent mes Rév^mes^ Pères, et qu'ils opérassent dans cette œuvre tout ce que Dieu les incitera et poussera à faire, puis qu'ils présentassent la nourriture au chef, car parfois en la présentant ils excitent le chef à se nourrir avec tout le corps. Oh! comme je voudrais qu'ils fussent des membres très utiles à la Sainte Eglise en présentant la nourriture à notre chef, le Vicaire du Christ; et la nourriture

(1) La sainte continue à employer par endroits la troisième personne. Nous rétablissons partout le langage direct pour éviter des équivoques et des tournures trop lourdes.

qu'ils ont à lui présenter est de le provoquer à mettre à exécution l'œuvre dont Dieu a un tel désir, nourriture qui lui convient, puisque sa seule nourriture doit être d'accomplir la volonté de Dieu ; et tous les autres membres y trouveront aussi aliment, de sorte que tout le corps deviendra sain et qu'il n'y aura point motif de pleurer sur son infirmité; car notre gloire doit être de conduire les âmes à Dieu.

Oh! désirez, oh! désirez cette gloire. Non qu'il vous faille agir principalement pour cela, non, mais uniquement pour faire la volonté de Dieu; et désirez réaliser ce que dit David : *Sacerdotes tui induantur justitiam et Sancti tui exultent.* Vous, vous-mêmes, êtes ceux qui devez revêtir [la justice]. Oh! [pourquoi faut-il] que j'aie à dire ce mot : revêtir, parce qu'il n'est pas, ô douce Vérité, de sainte justice dans la Sainte Eglise; car s'il y avait la justice, il y aurait l'union avec toi. Mais il y règne une justice pleine de toute injustice. Oh! Verbe éternel, il n'y est point de justice, mais on n'y a souci que de ces choses qui font honneur aux créatures, et celles qui font honneur à Dieu, on fait semblant de ne pas les apercevoir sous couleur de miséricorde. Laquelle miséricorde n'est pas miséricorde, mais une cruauté [*immisericordia*] qui conduit les âmes au dernier gouffre de l'enfer. Hélas! faites en sorte avec ces [autres] membres du Christ, qui sont votre prochain, que pareille miséricorde, Dieu n'ait pas à l'appeler cruauté; usez de charité, oui, mais de telle manière que les vœux faits à Dieu ne soient pas totalement oubliés, car le même David a dit : *Vovete et reddite.* Hélas! renoncez à vous nourrir de chair et de sang, car la douce Vérité a dit à Pierre, son Vicaire, dont le Souverain-Pontife tient la place : *Caro et sanguis non revelavit tibi*; mais bien plutôt nourrissez-vous du corps et du sang du Christ, et aussi des âmes égarées, nourriture que vous devez aller chercher sur la table de la croix, où vous verrez que l'Agneau immolé et Verbe incarné, comme enivré du salut des âmes, s'anéantit lui-même et se livra à la mort ignominieuse de la croix. Oh! je ne doute pas, si vous demeurez à cette table et fixez les yeux sur le Christ crucifié, que vous n'acceptiez très volontiers cette nourriture et ne craigniez pas de souf-

frir pour conduire et ramener les âmes à lui. Hélas ! ne veuillez pas, ne veuillez pas vous faire plus grands que votre chef, le Christ, qui a dit que le disciple n'est pas au-dessus du Maître, ni le serviteur au-dessus du Seigneur. Rappelez-vous aussi ce qu'a dit Paul le très aimant, que nous ne sommes pas débiteurs envers la chair, non, mais envers l'esprit et que nous devons vivre selon l'esprit, car celui-là meurt qui vit selon la chair.

Ah ! voyez envers quel esprit nous sommes débiteurs : nous sommes débiteurs envers l'Esprit de bonté qui procède du Père Eternel et de la Sagesse increéée, le Verbe divin, un seul Dieu en essence, bien qu'en trois Personnes ; et nous sommes débiteurs, mais de quelle dette ? D'abord d'aller à Dieu nous-mêmes, et puis d'y amener notre prochain selon notre pouvoir. Il s'est donné lui-même à nous, a versé tout son sang pour nous racheter. Que doit donc faire la créature débitrice de ce sang, sinon conduire à lui les âmes rachetées par ce sang. Ah ! considérez, considérez que Dieu nous a donné son Fils unique, et que ce Fils unique a donné tout son sang pour les créatures ; comment ceux qui se nourrissent de ce sang et peuvent en nourrir les autres ne lui amèneraient-ils pas les âmes rachetées par ce sang ? Comment pourraient-ils supporter qu'une âme ornée du sang de Dieu vînt à la perdition et fût privée de ce même Dieu ? Je ne doute point que si vous vous dépouillez en tout de vous-mêmes et vous revêtez de la douce Vérité, vous suiviez ses traces, qui n'allèrent jamais, jamais qu'à rechercher la brebis perdue pour la placer où donc, mon Dieu ? Sur ses propres épaules. Vous aussi devez saisir tant d'âmes égarées comme la brebis et les placer sur vos épaules. Et comment devez-vous le faire ? En assumant leurs peines, en vous en nourrissant, et en nourrissant les brebis, [au prix] de votre peine à vous, du Verbe de Dieu et de l'exemple de votre vie.

Et si, comme je veux le présumer, vous avez le désir d'une telle œuvre, et de réunir ses fils consacrés [*cristi*], c'est-à-dire ceux qui sont groupés dans la Religion, et ses épouses désunies, et si vous désirez qu'ils observent leurs vœux et se dépouillent de tout ce qui est au-dessous de Dieu, il vous faut vous en dépouiller d'abord, l'exemple

ayant plus d'efficacité que les paroles ; car, selon que l'a enseigné la première Vérité, le Verbe incarné, il ne suffit pas de dire : *Domine*, *Domine*, non, cela ne suffit pas. Oh ! ressentez un peu d'amour, éprouvez la soif, le zèle et le désir de ramener ces brebis (pour les nommer ainsi), ces âmes rachetées par le sang précieux de l'Agneau immolé, et de réunir ces membres à leur chef, le Christ, afin qu'ils puissent chanter avec David : *Filii servorum tuorum sedebunt super sedem tuam.*

Oh ! Rév^mes^ Pères, rachetés, vous aussi, par ce précieux sang et élevés à telle dignité qu'il vous est loisible selon votre gré vous en nourrir (pour ainsi dire), puisse ce sang [agir] en vous de telle sorte que vous conduisiez au terme suprême une œuvre si importante et rameniez tant d'âmes égarées, ornées de ce sang très précieux répandu par l'Agneau immolé, Verbe incarné et mon très cher Epoux.

Je veux encore vous faire savoir que vous n'êtes pas seuls dans une telle œuvre, mais y possédez de nombreux coadjuteurs, en particulier trois Compagnies choisies, très zélées pour l'honneur de Dieu et le salut des âmes (qui doivent être votre gloire et votre but), et dont les noms vous seront peut-être révélés (1). Ah ! ne considérez pas les fatigues, mais la récompense qui, sachez-le, sera grande, et remémorez-vous toujours ce que dit Paul le très aimant : qu'un seul remporte le prix [*il palio*], bien que beaucoup prennent part à la course, et que votre prix doit être de ramener les âmes à Dieu. Courez, courez donc dans la voie de la charité, car une telle œuvre doit être faite et soutenue par amour et avec amour, et en procédant ainsi avec amour, elle s'accomplira, cette œuvre si grande et si agréable à Dieu, et le beau corps harmonieux de la sainte Eglise retrouvera l'unité et la santé.

Et je vous répète que vous ne devez pas accueillir ces paroles comme venant d'une créature quelconque, mais de Dieu même, Vérité première, car c'est lui qui veut ainsi réunir à soi, le chef, ses membres bien-aimés. Une telle œuvre ne procède pas de la créature, mais de Dieu seul,

(1) Par le Pape évidemment, à qui la Sainte les avait désignées : il s'agissait des Jésuites, des Dominicains et des Minimes.

et je vous le redis pour que vous gardiez bien fermement dans l'esprit que la bouche de la vérité vous le dit. Dans laquelle Vérité je prie que vous demeuriez toujours.

Jésus, doux amour, transforme-nous en toi, et transforme-toi en nous, afin qu'ainsi transformés en toi et unis à toi, nous puissions accomplir parfaitement ta volonté. Daignez m'accorder votre sainte bénédiction (puisse-t-elle augmenter en moi la lumière) et prier pour tant de créatures ornées du précieux sang du Verbe d'amour ; ainsi je vous demande de prier sans cesse.

Jésus, Jésus, Jésus. Amour.

De notre Monastère de Sainte-Marie des Anges, à San Frediano, le 3 août 1586.

L'humble servante du Verbe Incarné,
Sœur Marie-Madeleine de Pazzi.

LETTRE VII DU P. SURIN AU P. D'ATTICHY,

D'APRÈS UN MANUSCRIT CONTEMPORAIN ET D'APRÈS L'ÉDITION CHAMPION.

Le P. Louis MICHEL, *de la Compagnie de Jésus, mort missionnaire à Tananarive, en décembre 1918, à l'âge de 89 ans, après avoir été provincial de la province de Toulouse, travailla jusqu'à ses derniers jours à préparer une édition critique des Lettres du P. Surin. Le* Supplément au De Backer-Sommervogel, *publié par le* P. RIVIÈRE, *a reproduit à l'article Surin (fasc. 4, c. 826-830) la liste des manuscrits utilisés pour ce travail et l'indication des lettres qu'ils contiennent. Pour manifester à quel point cette édition critique est nécessaire et quelles modifications le P. Champion faisait subir aux textes qu'il éditait, nous donnons ici, sur deux colonnes, une Lettre du P. Surin, d'après un manuscrit, en notre possession, remontant au dix-septième siècle* (RIVIÈRE, *l. c.,* 828 k) *et d'après la première édition des Lettres, due au P. Champion (1695). On y verra sans peine ce que, sous la plume de ce dernier, la pensée du P. Surin, tout en étant respectée dans son fond, a perdu en originalité, en force et en plénitude. Le choix de la lettre n'a été déterminé que par la plus grande facilité offerte par la longueur moyenne du texte, pour la démonstration en vue.*

Dans toutes celles, très nombreuses, pour lesquelles la comparaison est possible, on constate le même genre d'altérations.

LA RÉDACTION.

A Marennes, 3 juin 1634 (1)

Mon Révérend Père,

Il faut avouer qu'il n'y a divertissement agréable que de se communiquer avec les amis de Dieu et soulager par la suavité de leur entretien, le travail de notre pèlerinage. J'appelle cela divertissement, car l'entretien substantiel et solide, l'occupation forte et sérieuse de nos âmes se prend avec le consolateur souverain dont nous célébrons demain la fête, et, à l'occasion duquel, je me suis déterminé de mettre la main à la plume pour traiter avec vous.

Vous me demandez, mon Père, que je vous parle des empêchements au souverain bien. Il faudrait que je les eusse ôtés pour en pouvoir parler, et ce sujet m'arrête si court que je ne sais que dire, tant je le trouve grand en sa vérité, abondant en sa matière et difficile en sa recherche. Je demeure seulement à la porte, épouvanté de voir que nous sommes destinés à un souverain bien dès cette vie, et que nous apportons si peu d'effort à rompre les empêchements qui nous en séparent. Ce

Il faut avouer qu'il n'y a point de divertissement si agréable, que de communiquer avec les amis de Dieu, et de soulager par leur entretien les travaux et les ennuis de notre pèlerinage. J'appelle cela divertissement, puisque la véritable et solide satisfaction des âmes se prend avec le Souverain Consolateur, dont nous célébrons demain la Fête. C'est lui qui me met aujourd'hui la plume à la main pour m'entretenir avec vous et répondre à la demande que vous m'avez faite.

Vous désirez, mon Père, que je parle des empêchements du Souverain Bien. Pour le pouvoir faire dignement, il faudrait que je les eusse moi-même ôtés de mon âme. Ce sujet m'arrête si court, que je ne sais que dire, tant je le trouve grand et important en soi, étendu et abondant en sa matière, difficile en sa recherche. Je demeure comme interdit quand je considère qu'étant destinés au Souverain Bien même dès cette vie, nous faisons si peu d'effort pour vaincre les empêchements qui nous en

(1) Cette date donnée par le P. Champion est aussi celle du ms. 24809 de la Bibliothèque Nationale. La veille de la Pentecôte tombait en effet le 3 juin, en l'année 1634. Le Ms. 162 de la Bibliothèque de Sens porte le 7 juin 1632, et celui auquel nous empruntons le texte de la lettre donne à la fin de la lettre : de Bordeaux, ce 7e juillet 1632. En 1634, le P. Surin était ministre de la Maison du 3e an à Marennes.

bien n'est autre chose, — pardonnez-moi si je parle de ce que je n'entends pas — que la possession des dons que Dieu a fait aux hommes.

Il leur a fait deux merveilleux présents : son Verbe et son amour, qui sont tous ses biens et tous ses trésors, la possession du Fils de Dieu et du Saint-Esprit ; c'est notre souverain bien. Qui a, en soi, ces deux perles, peut bien vendre tout ce qu'il a d'ailleurs et s'en défaire comme de charges inutiles. Il a le royaume de Dieu en soi avec ces ces deux dons ; il a la lumière de vie, la fontaine d'eau jaillissante, la vie éternelle, il a toute vérité, il a, comme dit l'apôtre S. Paul, toute plénitude de Dieu, et, en la face de Jésus-Christ, il a les richesses inestimables ; il a, dans son cœur, l'illumination et la clarté de Dieu, et, en la face de Jésus-Christ, il porte un trésor dans un vaisseau de terre. Il est le temple de Dieu vivant ; il a sa vie cachée avec Jésus-Christ en Dieu, et, comme dit S. Pierre, il a la consolation de Dieu éternelle et permanente. Je veux dire, mon Père, que si nous voulons quitter des amusements et des bagatelles, il est en notre pouvoir d'être en actuelle possession très pénétrante et très assouvissante, quoique énigmatique, des mêmes biens qui rendent Dieu heureux comme il est ; et, nonobstant les charges de cette misérable vie, de vivre et régner avec le Père par le Fils, et en l'unité du Saint-Esprit. Voilà les biens où nous sommes

éloignent. Ce Bien n'est autre, ce me semble que la possession des dons que Dieu fait aux hommes. Pardonnez-moi si je dis des choses que je n'entends pas.

Dieu nous a fait deux merveilleux présents. Il nous a donné son Verbe et son Amour, qui sont tous ses biens, et tout son trésor. La possession du Fils de Dieu, et celle du Saint-Esprit, c'est là nôtre Souverain Bien. Quiconque possède ces deux précieuses perles, peut bien vendre tout ce qu'il a, et s'en décharger comme d'un poids inutile. Il a reçu avec ces deux dons, *la lumière de vie et la fontaine de l'eau vive, qui rejaillit jusques dans la vie éternelle*. Il a en soi le Royaume de Dieu. Il est le Temple vivant de Dieu. Sa vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ.

Je veux dire, mon Père, que si nous voulons quitter les bagatelles, à quoi nous nous amusons, il est en notre pouvoir de posséder véritablement, quoique sous le voile de la foi, les mêmes biens qui rendent Dieu heureux : et malgré le poids des misères de cette vie, nous pouvons vivre et règner avec le Père et le Fils en l'union du Saint-Esprit. Voilà les biens où nous sommes appelés dès le moment qu'on nous dit, et

appelés soudain que nous avons ouï dire et avons cru que Dieu a fait ce grand coup que de vouloir mourir pour nous ; ensuite de quoi nous entrons dans un nouveau monde duquel les éléments ne sont pas vides et affamés comme ceux de celui-ci, mais pleins et solides, et sont paix, liberté, sainteté et vérité, dans lesquels nous vivons comme rois et dominons comme triomphateurs. Car, comme dit l'Apôtre, grâces soient à Dieu, qui nous a donné victoire par Jésus-Christ Notre Seigneur.

Si cela est, mon bon Père, où sont nos pensées, à quoi tendent nos cœurs, à quoi s'emploie notre temps, où s'exercent nos puissances ? Vrai Dieu, le gage de votre esprit divin repose dans mon âme, comme dans un dépôt. Tous les jours, à l'autel, je suis magnifiquement traité de la viande dont Dieu se nourrit ; je suis rempli de mystères et de grandeurs ; les richesses de Dieu m'environnent de tous côtés ; les consolations de Dieu éternel me sont présentées ; Dieu incarné, mourant et glorieux est entre mes mains, dans un seul mystère ; la gloire de Dieu éternel m'est donnée comme chose mienne, et je n'aurai pas de grandes joies conformes à ces grands biens, et ces bonnes nouvelles n'occuperont pas ma pensée, le peu de jours que j'ai à rouler sur la terre, et ces plénitudes me laisseront vide et affamé, faute d'y rendre l'application convenable et l'attention requise !

que nous croyons qu'un Dieu en est venu jusqu'à cet excès d'amour, que de mourir pour nous. Ensuite de quoi nous entrons dans un nouveau monde, un monde spirituel dont les éléments ne sont pas *vides et impuissants*, comme ceux de ce monde visible, mais solides et pleins d'une vertu divine ; un monde dont les habitants vivent dans la paix, dans la liberté, dans la sainteté, dans la vérité, comme Rois et Conquérants qui jouissent du fruit des mérites de leur Sauveur. C'est pourquoi, *rendons grâces à Dieu, qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur J.-C.*

Où tendent nos cœurs ? A quoi employons-nous le temps ? Quel excercice donnons-nous à nos passions ? Le Corps de Jésus-Christ repose en moi tous les jours à l'Autel, comme un dépôt de l'amour divin : Et un gage du Saint-Esprit : Je suis magnifiquement régalé à la table de Dieu, des mêmes mets dont Dieu se nourrit : Je suis rempli des mystères, et des grandeurs de Dieu : les richesses de Dieu m'environnent de tous côtés : les consolations de Dieu me sont présentées : un Dieu incarné mourant et glorieux est entre mes mains dans un seul Mystère : la gloire du Père éternel m'est donnée comme une chose qui m'appartient : et je n'aurais pas des sentiments de joie conformes à la grandeur de ces biens si charmants ? Ces divins objets n'occuperont pas mes pensées pendant le peu de vie que j'ai à rouler sur la terre ? ces délicieuses plénitudes me laisseront vide et affamé faute de leur donner l'attention qu'elles méritent !

Cependant, c'est le malheur des âmes qui n'ôtent pas les empêchements au souverain bien que, nonobstant que toutes ces choses soient pour elles, elles n'en font aucun usage et vivent basses, petites, captives, timides, étroites, angoisseuses et indigentes, au lieu que les autres sentent le royaume de Dieu et expérimentent la vie éternelle, se rassasiant des délices de l'esprit, et possèdent toutes choses en se séparant de toutes.

Mais que dirons-nous de ces empêchements ? Voici où votre Révérence m'attend et où je me trouve plus en peine. Je supplie ce divin Esprit, de qui nous célébrons demain la principale fête et qui fouille jusques dans les profonds de Dieu, de donner à votre Révérence une plénitude de doctrine sur ce sujet, laquelle je crois la plus importante de toutes et est peut-être la moins connue.

Tant de choses empêchent ce bien que je suis étonné, quand j'y pense, de les compter et spécifier par le menu. Il est impossible de les connaître, dans une cause générale, ce n'est rien dire. Le plus court serait de mettre son âme dans un grand silence, la dégager beaucoup, ne l'empêcher jamais, la recueillir souvent, jusques à rencontrer l'endroit par où la continuelle vue de Dieu et le rayon de la lumière surnaturelle peut entrer,

C'est là cependant le malheur des âmes qui n'ôtent point les empêchements du souverain Bien. Ces richesses et ces délices de la grâce leur sont préparées, néammoins elle n'en jouissent pas dans l'indigence, dans la captivité, dans la crainte, dans mille peines : au lieu que les âmes généreuses, qui s'aplanissent le chemin de la perfection, travaillant à en retrancher les obstacles, sentent en elles le Royaume de Dieu, ont dès cette vie des avant-goûts de la félicité éternelle ; se rassasient des délices de l'esprit, et possèdent tout en se séparant de tout.

Mais que dirons-nous de ces empêchements ? Voici où vous m'attendez, mon révérend Père, et où je me trouve le plus en peine. Je prie le saint-Ésprit, qui pénétre tout, et même *ce qu'il y a en Dieu de plus profond et de plus caché,* de vous donner une pleine intelligence de ce qui regarde cette matière, la plus importante, et peut-être la moins connue de toute la vie spirituelle.

Tant de choses nous empêchent de goûter le souverain Bien, que je suis saisi d'étonnement quand j'y pense. Prétendre les renfermer toutes dans quelques pages d'une Lettre, c'est ne rien dire. Le plus court serait de mettre son âme dans un grand silence, la dégager le plus qu'il serait possible, ne l'embarrasser jamais, la recueillir beaucoup; jusqu'à ce qu'on eût rencontré l'endroit, par où l'on peut s'élever à la continuelle vue de Dieu, par où l'on peut décou-

se tenant libre et tranquille, éloignée du désir et de la crainte de toute créature; et pour lors, je pense que ces empêchements seront infailliblement connus. Et pour ce que peu de gens s'évertuent à trouver ce calme en la vue de la lumière divine, ou ne sont pas assez vigilants pour s'y maintenir, il arrive aussi que, non seulement ces empêchements ne leur sont pas découverts, mais que même ils ne s'en doutent pas, voire qu'ils se lient délibérément et pensent rendre service à Dieu en s'y attachant.

vrir le rayon de la lumière incréée: se tenant libre, tranquille, éloigné de tous les désirs, et de toutes les craintes qui peuvent venir de la part des créatures. Je pense que pour lors on connaîtrait aisément les empêchements du souverain Bien. Mais parce que peu de personnes s'efforcent de trouver ce calme intérieur dans la vue de la lumière divine: ou ne sont pas assez vigilants pour se préparer à cette grâce, et pour s'y maintenir, il arrive aussi, que non seulement ils ne découvrent point ces empêchements ; mais qu'ils ne se doutent pas même qu'ils les aient et ce qui est encore pis, ils s'y attachent volontairement : et pensent en cela rendre service à Dieu.

De sorte que je dirais à un homme désireux de savoir ce qui le retarde : Rentrez en votre intérieur, retenez les paroles de vos sens, fuyez toute sorte de plaisir, ne produisez aucune opération inutile, ne recevez aucune impression superflue, videz incessamment votre cœur de toutes choses et cherchez continuellement Dieu dans le fond de votre âme; et lors vous connaîtrez ce qui vous empêche et discernerez les atomes. Lors vous verrez que le moindre plaisir inutile habituellement retenu, quoique non pas avec délibération expresse, mais par connivence, que la curiosité vers les petites choses, que la familiarité avec quelque créature, que la vue jetée sur autrui sans nécessité, que tout soin superflu met une épaisse muraille entre Dieu et vous. L'appréhension de cette vé-

Je dirais donc à un homme qui désire de connaître ce qui regarde son progrès spirituel : rentrez dans votre intérieur, fermez les portes de vos sens, fuyez toute sorte de plaisirs ; ne faites aucune action inutile ; ne recevez l'impression d'aucun objet, qui ne soit nécessaire ; videz sans cesse votre cœur de toutes choses, et cherchez continuellement Dieu au fond de votre âme. Pour lors vous connaîtrez ce qui vous empêche de vous unir au souverain Bien ; vous discernerez jusqu'aux plus petits atomes. Vous verrez que le moindre plaisir inutile qu'on retient habituellement, encore que ce ne soit pas par un dessein formé, mais seulement par connivence ; que la curiosité en de petites choses, la familiarité avec quelques personnes, une œillade jetée sur quelque objet sans nécessité, tout soin

rité faisait dire à S. Laurent Justinien qu'il vivait dans son monastère avec ses religieux, comme il eût été avec des sauvages, et au P. Balthasar qu'il se récolligeait comme s'il eût été dans les déserts d'Afrique. Ces façons de parler exorbitantes montrent l'effort de ces saints à ôter les empêchements ; car il est indubitable que qui n'a des idées excessives en matière de Dieu ne s'en approchera jamais ; qui ne déplore les empressements comme les liens, qui ne regarde toute créature comme corruption, qui ne pleure les vanités comme des sacrilèges, qui ne châtie sévèrement ses ignorances, ses inadvertances, ses surprises, ne viendra jamais jusques à la racine.

Il faut tellement se comporter avec ceux parmi lesquels nous vivons, qu'en même temps nous soyons prêts de donner notre vie pour eux et à nous en garder comme de nos ennemis ; autrement vivre avec les gens de bien nous sera un empêchement. Il faut comme dit S. Vincent Ferrier, que notre chemise ne tienne plus à

superflu est un obstacle à l'union divine. C'est pour cela que saint Laurent Justinien vivait dans son Monastère avec ses religieux, comme s'il eût vécu, disait-il, avec des sauvages, et que le Père Baltazar Alvarez gardait la même récollection que s'il eût été, disait-il, dans les déserts d'Afrique. Ces façons de parler qui paraissent outrées, montrent l'effort que ces Saints faisaient pour s'affranchir des choses qui pouvaient empêcher leur union avec Dieu. Or il est indubitable que quiconque n'a pas des idées de tout ce qui regarde Dieu, qui aillent jusqu'à l'excès, ne s'approchera jamais de Dieu. Quiconque ne considère toutes les créatures, comme autant de pièges tendus pour nous faire tomber ; qui ne combat les premiers mouvements, comme il ferait les mouvements libres ; qui n'est pas touché de ses imperfections, comme il serait des péchés griefs ; qui ne pleure pas ses vanités, comme il ferait des sacrilèges; qui ne châtie pas sévèrement ses fautes d'ignorance, d'inadvertance, de surprise, ne parviendra jamais à la véritable componction, et n'arrachera jamais le mal jusqu'à la racine.

Nous devons tenir une telle conduite à l'égard de ceux avec qui nous vivons, qu'en même temps que nous sommes prêts de donner notre vie pour eux, nous nous gardions d'eux comme de nos plus grands ennemis. Autrement, nous trouverons, que de vivre même avec les gens de bien, ce nous sera un obstacle pour

notre peau que si elle était en Espagne ou aux Indes, autrement elle nous servira d'un empêchement à Dieu. En un mot, il me semble que la clé de toute cette affaire et ouvrage consiste en une disposition d'esprit qui s'explique par ce mot : l'assiduité, sans laquelle, quand nous ferions les plus belles actions du monde, nous n'ôterions jamais les empêchements au souverain bien. Cela veut dire que, tous les jours de notre vie, nous remémorions, par considération et par pratique, les actes qui sont la véritable approche de l'âme de Dieu, et entretenions les dispositions intérieures nécessaires pour cela. Par exemple, jamais un homme ne jouira de l'union divine sans une grande récollection de ses vices, sans la victoire de son naturel, sans ordonner ses puissances, sans se convertir intimément à Dieu, son principe, sans vivre abstrait de toute créature. Il faut donc que journellement et assiduement il persévère dans la vigilance nécessaire à ces choses. Et si une heure le jour, il se recollige, et, les autres heures, il laisse extravaguer ses sens ; s'il se surmonte en une chose et se laisse aller à son naturel aux autres, pour le moins n'est pas dans l'affection de la faire en toutes, il n'est pas dans le chemin; et, quand il vivrait autant que les premiers hommes, il n'ôtera point les empêchements.

notre perfection. Enfin il me semble que tout le succès de l'ouvrage saint, à quoi nous travaillons, dépend d'une disposition d'esprit, qui s'explique par le mot d'*assiduité.* Sans cette assiduité, quand nous ferions les plus belles actions du monde, nous n'ôterions jamais les empêchements du souverain Bien. Je veux dire qu'il faut que tous les jours de notre vie nous rappelions en notre mémoire et que nous mettions en pratique les actes qui aident à s'approcher de Dieu, et que nous entretenions les dispositions requises pour l'union divine. Nous savons, par exemple, que pour y parvenir, il faut vivre dans un grand recueillement des sens ; combattre et vaincre son humeur et ses inclinations naturelles ; régler les puissances de son âme ; se convertir intérieurement à son principe ; mener une vie dégagée de toutes les créatures; que sans cela jamais nous ne jouirons du bonheur de l'union divine. Il faut donc persévérer assiduement chaque jour dans ces dispositions là, et si nous nous contentons de nous tenir recueillis une heure par jour donnant toute liberté à nos sens pendant une autre heure; si nous nous surmontons en une chose, nous laissant aller à notre naturel dans les autres, ou du moins si nous ne sommes pas dans la résolution de nous vaincre en tout, nous ne sommes pas dans le chemin qui mène à notre terme ; et quand nous vivrions autant de siècles que les premiers hommes, jamais nous n'ôterons les empêchements de notre souverain Bien.

Mais qui est celui qui parle de la sorte et de ces choses, et entend-il ce qu'il dit? Hé! mon Père, si vous saviez combien mal je pratique cela, je vous ferais grand pitié! Je suis toujours attendant que *Veniat immutatio mea.* Et que l'esprit se renouvelant et épurant m'ôte ma vieille dépouille pour me revêtir de ses vives couleurs.

Il me semble qu'une bonne pratique pour nous serait de couler toute notre année à recevoir ces deux dons divins qui composent notre félicité, et que, l'espace de six mois nos âmes se disposassent par pureté et par désirs fervents à recevoir le Fils de Dieu à la fête de la Nativité, et les autres six, à recevoir le Saint-Esprit à la fête de la Pentecôte. Sans doute que ces deux personnes divines, ces dons substantiels de Dieu qui sont unis à notre âme par les grâces et par les Sacrements y seraient, à toutes les fois, plus profondément imprimés et enracinés, jusqu'à arriver au centre où se parferait la souveraine union mystique.

Ce sont les honneurs, les richesses et les délices que je vous souhaite, en récompense de la charité que vous exerçâtes vers cet enfant prodigue et qui est plus gueux que lui.

Mais qui est celui qui vous parle? entend-il bien ce qu'il vous dit? Hélas, mon Père, si vous saviez combien je pratique mal tout ceci, je vous ferais grand pitié! *J'attends toujours que l'heure de mon changement arrive,* et que l'esprit qui renouvelle les âmes, m'ôte mes vieux haillons, pour me revêtir des plus riches ornements de sa grâce.

Il me semble qu'une bonne pratique pour réussir dans notre dessein, serait de passer toute notre vie à nous préparer à la réception de ces deux dons divins, qui sont notre félicité; que pendant six mois, nous nous disposassions par la pureté de cœur et par des désirs fervents, à recevoir le Fils de Dieu à la Fête de sa Nativité; et pendant les autres six mois, à recevoir le Saint-Esprit à la Pentecôte. Par cette pratique, sans doute, ces deux Personnes divines, les dons substantiels de Dieu, qui s'unissent à nos âmes par les grâces et par les sacrements s'y imprimeront, et s'y enracineront de jour en jour plus profondément, jusqu'à ce qu'elles soient arrivées au centre, où se fait la souveraine union mystique.

Ce sont là les honneurs, les richesses et les délices que je vous souhaite pour récompense de la charité que vous exerçâtes envers cet enfant prodigue, cousin d'un autre enfant prodigue, encore plus misérable que lui.

NICODÈME L'HAGIORITE

ET SES EMPRUNTS A LA LITTÉRATURE SPIRITUELLE OCCIDENTALE

LE COMBAT SPIRITUEL ET LES EXERCICES DE S. IGNACE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE

On a réédité à Athènes en 1922 *La Guerre Invisible*, une des œuvres ascétiques les plus connues de Nicodème l'Hagiorite (1748-1809), l'écrivain le plus illustre et le plus abondant de l'Eglise byzantine au début du dix-neuvième siècle. (βιϐλίον ψυχωφελέστατον καλούμενον ἀόρατος πόλημος συντεθὲν παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου ἐν Μοναχοῖς Κου Νικοδήμου Ἁγιορείτου... ἐν Ἀθηναῖς, τύποις Προμήθεως, 1922). Nicodème est un hagiographe et un théologien, un hymnographe et un canoniste, un éditeur de textes anciens et nouveaux. Son activité sur tous les terrains est incomparable (1). Un historien orthodoxe, M. Gédéon, l'a justement appelé « une encyclopédie de la science Athonite de son temps » (2). C'est aussi un des auteurs spirituels les plus renommés de son église (3). P. Meyer n'a point eu de peine à montrer sur ce point son importance : mais en essayant de tirer du premier chapitre de la *Guerre Invisible* des conclusions historiques sur diverses conceptions de la perfection que l'on aurait admises à l'Athos (4), le docte professeur ne se doutait pas du tout que l'ouvrage examiné par lui n'était qu'une adaptation ou même dans sa majeure partie, une traduction à peine

(1) Le catalogue de ses écrits (qui se trouve dans le ms. nº 42 du couvent de Prusse (Προῦσος, p. 725) renferme d'après Lampros, Νεὸς Ἑλληνομνήμων, 1913, p. 315) 18 ouvrages imprimés et 58 inédits. — Voir sur Nicodème, P. Meyer dans la Realencyclopödie für prot. Theol. u. Kirche, 3e éd., t. XIV, p. 62-63 et *Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster*, dans la Zeitschrift für Kirchengeschichte, t. XI, 1890, p. 395-435 et 539-576.

(2) M. Gédéon, Ὁ Ἄθως, Constantinople, 1885, p. 216.

(3) Mgr Petit, le très savant archevêque d'Athènes, projetait jadis une étude sur la spiritualité de Nicodème. [Je vois l'indication de ce projet dans une note du P. Tondini (Bessarione, 1905, série 2 t. q. p. 129)]. Mais je ne sais pas s'il a jamais réalisé son dessein.

(4) Zeitschrift für Kirchengeschichte 1890. t, XI, p. 419-420. Nicodème n'a rien changé au premier chapitre de Scupoli. L'argumentation de Meyer par conséquent tombe à faux.

déguisée de deux opuscules du théatin Scupoli, le *Combat spirituel* si justement célèbre dans nos pays latins, et le *Sentier du Paradis*. Rien évidemment n'indiquait l'emprunt et Meyer est bien quelque peu excusable (1). Nicodème pourtant a gardé très exactement les titres et l'ordre des chapitres des deux traités qu il traduisait. Sur les 246 pages qu'occupe la *Guerre invisible* dans l'édition de 1922, il n'y a guère de Nicodème que les notes assez nombreuses où la doctrine de Scupoli est rapprochée de celle des Pères : le moine n'avait qu'à puiser dans sa *Philocalie*, un florilège intéressant de textes ascétiques anciens que Migne dans la Patrologie grecque a plusieurs fois utilisé. Dans ces notes, saint Basile tient la place d'honneur avec Isaac le Syrien et Grégoire de Thessalonique ou Palamas, le fondateur de l'hésychasme.

Le bon athonite, qui avait édité des fragments inédits de Palamas, a mêlé au texte de Scupoli, au chapitre de l'oraison mentale (ch. 46e), un résumé des théories hésychastes. Un seul chapitre est entièrement nouveau : c'est le chapitre 25e sur la garde des sens ; si l'on y joint les additions des chapitres 23e et 24e (2), on a un abrégé d'un autre livre de Nicodème, qui celui-là semble plus original : le *Manuel à conseiller sur la garde des sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur*. (Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων τῆς τε φαντασίας τοῦ νοὸς καὶ τῆς καρδίας..., 2e édit. Athènes, 1885).

Deux chapitres, on ne saurait dire pourquoi, ont été entièrement omis : le chapitre 61e du *Combat spirituel* sur la persévérance jusqu'à la mort et le chapitre 8e du *Sentier du Paradis* sur la foi au

(1) L'éditeur de 1922 n'a pas, lui non plus, le moindre doute sur la paternité de l'ouvrage. Il faut dire, à la décharge de Nicodème, qu il n'a jamais prétendu être l'auteur de la *Guerre invisible*. Le titre que portait la 1re édition en serait une preuve suffisante : βιβλίον ψυχωφελέστατον, καλούμενον ἀόρατος πόλεμος, συντεθὲν μὲν πρὶν παρά τινος σοφοῦ ἀνδρὸς, καλλωπισθὲν δὲ νῦν καὶ διορθωθὲν... παρὰ... Νικοδήμου. Venise, 1796.

C'est le seul titre exact. Celui de la dernière édition qui fait de la Guerre Invisible un ouvrage original de Nicodème est matériellement un faux, qu'excuse seule l'ignorance du véritable auteur, Mais pourquoi Meyer n'a-t-il point fait attention au premier titre ? Dans la Realencyclopödie, il a été plus circonspect en mentionnant la Guerre Invisible : « der von N. bearbeitete ἀόρατος πόλεμος ».

(2) Ce sont là les seules additions importantes du traducteur. D'ordinaire il se contente de citer les passages de l'Ecriture Sainte qui se rapportent au texte de Scupoli.

Saint-Sacrement. Naturellement toutes les allusions au Purgatoire et à l'Eglise Romaine ont été laissées de côté (1). Détail assez piquant et qui rappelle la gynécophobie de l'Athos : la mention des femmes est partout supprimée. Une apparition de N.S. à une femme pieuse (chap. 32e du Combat spirituel) se mue en une apparition de N.-S à un homme pieux (chap. 33e de Nicodème) sans qu'un seul détail soit changé au récit, ce qui nous laisse rêveur sur la critique de Nicodème.

Les *Exercices spirituels, divisés en Méditations, Examens et Lectures* (Γυμνάσματα πνευματικὰ διαμοιρασμένα εἰς μελέτας ἐξετάσεις καὶ ἀναγνώσεις... καλλωπισθέντα τε καὶ... διορθωθέντα καὶ σημειώσεσι διαφόροις καταγλαισθέντα παρὰ τοῦ... κυρίου Νικοδήμου... (2) réédités déjà en 1869, 3e édition, Athènes, 1895) sont eux aussi un emprunt fait à l'Occident. On y reconnaît au premier coup d'œil une retraite de huit jours suivant la méthode de saint Ignace. Nicodème qui savait l'italien a transcrit à l'usage de ses compatriotes la plus grosse partie de la retraite bien connue du P. Jean-Pierre Pinamonti SJ. (3) et le titre lui-même : *Esercizii spirituali* di S. Ignazio di Loiola *distinti e divisi nelle Meditationi, negli Esami e nelle Lezioni* que porte une édition de Venise, 1704, est passé dans le grec : n'a été effacé que ce qui pouvait choquer des oreilles byzantines. Les additions un peu plus considérables ici n'ont pas plus d'importance que dans la Guerre Invisible : ce ne sont guère que des citations de l'Ecriture ou des Pères qui servent de développement à Pinamonti. Tandis que toutes les lectures ont été empruntées à la *Via del cielo appianata* (*Opere complete* de Pinamonti, Venezia, 1762, p. 83-133) sauf une, la dernière, sur les moyens de garder le fruit des exercices, qui est tirée de la *Religiosa in solitudine* (ibid., p. 254) toutes les méditations (à l'exception d'une seule, la 2e sur la Fin de l'homme qui est prise à la *Religiosa in solitudine*, *Opere*

(1) Il est difficile de donner la raison de certains changements : pourquoi, par exemple, les dévotions assignées à chaque jour de la semaine (ch. 51e; dans Scupoli ch. 50e) ont été simplement décalées d'un jour. Les neuf chœurs des Anges que Scupoli honorait le dimanche, Nicodème les vénère le lundi.

(2) Nicodème ne se donnait donc pas pour l'auteur des *Exercices spirituels*.

(3) Le R. P. Watrigant, dont on sait la compétence pour tout ce qui a trait aux Exercices spirituels de S. Ignace m'a fourni de précieux renseignements. Je dois lui témoigner ici ma reconnaissance.

complete, p. 162-163) et tous les examens viennent des *Esercizii* (*Opere complete*, p. 1-82). Il n'y a qu'une seule méditation dont je ne trouve pas un équivalent dans Pinamonti : la 23e sur le Christ obéissant — travailleur — aimant Dieu [Nazareth]. Les divisions si précises de l'auteur italien ont été partout soigneusement conservées : son traducteur grec ne s'en est écarté qu'en deux endroits : méditation 10e pour introduire un point sur le châtiment partiel des damnés avant le jugement dernier [mais les deux autres points de la méditation sont de Pinamonti, *Opere complete*, p. 96-97], et méditation 31e sur les souffrances de Jésus en croix où il a remplacé un point sur les souffrances du cœur de Jésus par un autre sur les sept paroles. Quelques méditations seulement ont été déplacées. Viennent immédiatement après la première semaine : méditation 16e sur l'élection ; 17e sur l'amour de Dieu ; 18e sur la gloire du Paradis. Le Règne a été rejeté à la fin de la seconde semaine, et la dernière de toutes les méditations, la 34e est celle des deux Etendards (1).

Si personne ne semble avoir soupçonné la véritable origine de la *Guerre invisible*, les moines de l'Athos ont dû vite reconnaître dans les *Exercices* l'adaptation trop servile d'un livre occidental et trouver que Nicodème catholicisait beaucoup (2) : ils n'ont point empêché le succès de l'ouvrage. Les lecteurs grecs ont ratifié le choix que Nicodème avait fait de deux œuvres justement appréciées dans l'Eglise latine ; si attentif à ce qui se publiait en dehors de son Eglise, il n'était pas le seul à estimer les bons livres.

Rome Marcel VILLER, S. J.

(1) La retraite de Pinamonti comprend 10 jours (41 méditations). Nicodème qui ne garde que 34 méditations (il ne donne aucune indication ni de semaines ni de jours) pouvait dès lors faire un choix : il ne conserve de même que 8 lectures et 8 examens. — Les *Opere complete* de Pinamonti ont été imprimées six fois à Venise. Quant au *Combat Spirituel* de Scupoli je trouve, pour le XVIIIe siècle seulement, quinze éditions vénitiennes avant 1780 (Ant. Fr. Vezzosi : I scrittori de' cherici regolari detti Teatini Rome, 1780, parte seconda, p. 297 et sv.). Nicodème qui éditait ses livres à Venise, devait aussi s'y fournir de livres catholiques.

(2) P. MEYER dans la *Realencyclopödie*. l. c. enregistre leurs plaintes.

COMPTES RENDUS

Mystiques Anglais. — Walter Hilton. — *Scala Perfectionis.* Traduite par Dom M. Noetinger et Dom E. Bouvet, moines de Solesmes. — Tours, Mame, 1923, 2 vol. in-12, 5 francs.

Du « Vénérable Walter Hilton » nous savons peu : originaire du comté d'York, docteur de l'Université de Paris, chanoine de l'Ordre de saint Augustin et prieur du monastère Saint-Pierre de Thurgarton, au comté de Nottingham, il mourut le 24 mars 1396 avec la réputation d'un saint : « Sanctus vir in opere et sermone », dit un ms. de Marseille. Contemporain de la guerre de Cent Ans et du Grand Schisme d'Occident, il connut les doctrines de Wiclef (✝ 1384) et les agitations des Lollards dont le Concile de Londres condamna les erreurs en 1395.

La liste exacte de ses ouvrages n'existe pas et, parmi les traités qu'on lui attribue, plusieurs sont en réalité de ses disciples. Le plus important traité d'Hilton est la *Scala Perfectionis*, dont les RR. PP. M. Noetinger et E. Bouvet viennent de faire paraître la traduction française.

L'ouvrage a été écrit pour une recluse et à sa demande (l. II, c. I,), mais il peut intéresser beaucoup d'âmes, bien que l'auteur ait surtout en vue « ceux qui ont choisi la vie contemplative » (I, XCIII). On peut fixer la date de composition du Liv. I vers 1384-85 et celle du Liv. II vers 1394-1395 (II, XXX, p. 192, note). Postérieur à Richard Rolle de Hampole (✝ 1349) qu'il réfute ici ou là et à l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance*, contemporain de Julienne de Norwich dont il fut peut-être le maître spirituel et dont les *Révélations* pourraient n'avoir pas été sans quelque influence sur la composition du Liv. II de la *Scala Perfectionis*, W. H. a, lui seul, « écrit un traité complet et méthodique, une œuvre d'enseignement dans laquelle il résume toute son époque, empruntant à ses prédécesseurs ce qu'il ont de meilleur » (p. 16) ; d'où l'on peut conclure la place importante qu'il occupe dans la spiritualité anglaise.

Celle qu'il tient dans la spiritualité traditionnelle de l'Eglise, il n'est que de parcourir les deux volumes pour la déterminer : les nombreuses notes qui rapprochent H. des Victorins, de saint Anselme, de saint Grégoire, du Pseudo-Denys, de Cassien, de saint Augustin, montrent que sa doctrine est bien « celle de toute l'antiquité chrétienne dont il transmet le flambeau ».

Aussi l'ouvrage a-t-il connu un juste succès : de nombreuses copies, une traduction latine, l'impression dès 1494 (D. N. et D. B. ont fait leur traduction sur un exemplaire de l'Incunable de 1494) ; en 1533, il est déjà sa 8e édition ; il est réimprimé en 1869 et en 1870. L'an dernier, au moment même où s'éditait la traduction française, une édition critique du texte anglais due à Miss Evelyn Underhill, était publiée à Londres.

Puisque l'école mystique anglaise est encore peu connue et que, d'autre part, la *Scala Perfectionis* résume sa doctrine, il ne sera pas inutile de donner un aperçu de l'enseignement contenu dans ce « Manuel des contemplatifs ».

W. H. s'adresse à une recluse qui est « vouée par état à la vie contemplative » ; il importe donc avant tout de connaitre l'opération qui caractérise cette vie et en est la fin. L'auteur distingue une triple espèce de contemplation : de la première, il y a peu à dire : elle consiste « dans la connaissance de Dieu et des choses spirituelles, obtenue par le travail de l'intelligence, l'enseignement des hommes et l'étude de la Sainte-Ecriture ». Propre aux savants, elle n'est qu'ombre et figure, ne produit « aucun goût spirituel de Dieu ni aucune douceur intérieure », mais dispose à la vraie contemplation. (I, IV).

La deuxième espèce (I, c. V et VII) que H. définit « un amour brûlant dans la dévotion » est à deux degrés : le premier est accessible à ceux qui se donnent de tout cœur à la dévotion, fussent-ils dans la vie active ; la contemplation y est « surtout affective, sans que l'intelligence y reçoive de lumières spéciales sur les choses spirituelles » ; la prière est douce, mais sans « perception distincte d'aucune réalité spirituelle » ; l'âme y gagne de la souplesse au service de Dieu, mais il n'est pas en son pouvoir d'expérimenter cet état, et quand la visite de Dieu cesse, l'âme doit demeurer « ferme dans la lumière de la foi et dans une humble confiance, attendant patiemment le retour de la grâce ».

Ceux qui vivent dans la tranquillité du corps et de l'âme peuvent parvenir au second degré : « Rien alors ne leur est aussi doux que de demeurer assis dans le silence et le repos, priant Dieu sans cesse, pensant à Notre-Seigneur ou parfois au nom béni de Jésus. Ce nom les remplit de consolation, et son souvenir nourrit leur affection et la dirige

toute vers Dieu ». L'effet de ce second degré est de disposer l'âme à la contemplation parfaite.

La troisième espèce de contemplation (I, c. VIII, IX) « est mêlée de connaissance et d'affection, connaissance de Dieu et charité souveraine qui suppose la pratique parfaite des vertus et la transformation de l'âme à l'image de Jésus... La grâce du Saint-Esprit l'éclaire et permet à son intelligence de voir la vérité elle-même, qui est Dieu, et les choses spirituelles... A ce moment, du moins, son âme devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité... Sans aucun doute, c'est dans cette union que se consomme le mariage entre Dieu et l'âme, mariage qui ne sera jamais dissous ». Voilà donc la nature, les conditions et l'effet de cette contemplation; voici pour la durée : « Nul homme vivant dans un corps mortel ne peut la goûter continuellement et habituellement à son degré suprême; il n'y atteint qu'en passant, lorsque Dieu le visite. Et si je comprends bien les écrits des saints, cette visite du Seigneur ne dure qu'un temps très court, bientôt on redescend à la sobriété de la nature ». W. H. ajoute que Dieu accorde cette contemplation à qui il veut, « aux savants et aux ignorants, aux hommes et aux femmes, à ceux qui sont dans les prélatures comme aux solitaires ». Mais c'est un don spécial, non pas une grâce commune et, bien qu'un actif puisse l'obtenir par grâce et faveur particulières, la plénitude en est réservée au contemplatif et au solitaire ». A ceux-ci donc de chercher à acquérir par une prière assidue cette « expérience spirituelle » de Dieu.

H. indique assez longuement les moyens à employer pour y parvenir : humilité, foi dogmatique ferme, application entière à Dieu et prière. Puis, après avoir prévenu le contemplatif des tentations du démon et l'avoir invité à fuir la paresse et à connaitre en soi le don spécial à lui départi par Dieu, don des œuvres extérieures ou des pénitences corporelles, de la componction, de l'enseignement ou de la dévotion, il arrive (c. XXII) à ce qui est proprement le sujet de l'ouvrage.

H. semble avoir tiré de deux passages des Epitres de saint Paul le plan de son traité : l'Apôtre parle dans la première Epitre aux Corinthiens, XV, 47-49, de la transformation des corps à la résurrection. « Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ; le second vient du ciel... Et de même que nous avons porté l'image du terrestre nous porterons aussi l'image du céleste ». Au ch. III de l'Epitre aux Colossiens, H. emprunte la description de l'image du péché, de l'homme terrestre, du vieil homme (vv. 5-8) et de l'image de Dieu ou de l'homme nouveau (vv. 9 ss.).

« Il ne s'agit de rien moins en effet, que de réaliser en nous une réforme complète ou, pour donner au mot de réforme la pleine valeur qu'il a dans le livre, une formation ou création nouvelle, une refonte

totale de notre moi ». (p. 34). N'oublions pas que H. s'adresse à une âme exercée qui réfrène ses passions, évite les fautes extérieures et pratique courageusement les vertus : tout un travail préliminaire a déjà été accompli. La vraie vie contemplative doit donc consister à reformer notre âme avec l'aide de la grâce à l'image de la Trinité : « L'âme humaine que l'on peut appeler une Trinité créée, avait... été remplie dans ses trois puissances, mémoire, intelligence et volonté de la toute bienheureuse Trinité incréée, qui est notre Seigneur Dieu ». Cette dignité dont le péché originel l'a fait déchoir, la vie contemplative la lui rendra « partiellement ici-bas, mais pleinement plus tard dans la bonheur du ciel ». (I, XLIII et XLV).

Tel est le but de la réforme : H. propose alors le moyen de l'atteindre : se connaitre et agir, mais, avant tout, chercher Jésus. A ce désir de Jésus — et par ce nom H. entend « Jésus-Christ, sa Personne bénie, Dieu et Homme, Fils de la Vierge Marie, Celui enfin que ce nom désigne, c'est à dire la bonté plénière, la Sagesse, l'Amour et la Douceur infinie, votre joie, votre gloire et votre bonheur sans fin, votre Dieu, votre Seigneur et votre salut », — désir qui ne doit pas trouver ici-bas sa réalisation, si grandes que soient la connaissance et l'expérience que l'on ait pu en recevoir, H. consacre quelques chapitres (c. XLVI-LI) qui sont parmi les plus beaux de l'ouvrage. Jésus est tout ce que le péché a fait perdre à l'âme et ce qui peut seul donner aux mortifications corporelles, aux visions et aux consolations leur valeur réelle. Mais que le contemplatif n'aille pas au loin chercher Dieu : « c'est votre cœur que vous devez creuser jusqu'au fond ; c'est là que Jésus est caché, et c'est ce cœur qu'il faut vider de tout amour, de toute crainte, de toute tristesse portant sur des choses de la terre ; ainsi trouverez-vous la Sagesse, c'est-à-dire Jésus (XLVIII). Que l'âme s'aide de la parole illuminatrice de Dieu et de sa propre raison dégagée des vanités terrestres, et rentre en elle-même : c'est le deuxième moyen pour se réformer (c. LII-XCII).

Ce que l'âme qui veut se connaitre trouvera en soi, c'est l'image du péché: « Cette image est un amour faux et déréglé de vous-même et il en sort comme par sept ruisseaux toutes les espèces de péchés : l'orgueil, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise et la luxure... Cette image n'est donc pas un pur néant, mais quelque chose de positivement mauvais, puisqu'elle est une source très abondante d'amour-propre et donne naissance aux ruisseaux du péché ». (c. LV) Il ne s'agit pas des péchés extérieurs dont H. suppose le contemplatif dégagé, mais de leur source qui reste dans l'âme. Il n'est pas utile ici de s'arrêter à la revue que H. fait de ces dispositions mauvaises et de le suivre plus longtemps dans la description de cette image que les ténébres du péché envahissent par les ouvertures des sens ; notons seulement que l'auteur met au premier rang des moyens de réforme,

de préférence à la lutte directe contre chaque racine du péché, le développement de l'humilité et de la charité (cf. l. I, c. XVI-XXI, LXVII, LXXVII, etc.), et nous aurons ainsi toute la doctrine spirituelle que W. H. propose aux contemplatifs dans son premier livre et qu'il résume en quelques lignes : « Nul ne peut arriver à la contemplation de la Divinité, s'il ne s'est d'abord reformé par la perfection de l'humilité et de la charité à la ressemblance de Jésus dans son Humanité ». (c. XCII).

H. n'a montré encore que l'image du péché ; il consacre le livre II à l'image de Dieu qui se révèle dans l'âme à mesure que celle-ci expulse l'image du péché. Dieu même reforme l'âme à sa propre ressemblance en lui appliquant la vertu de la Passion de son divin Fils, soit dans le sacrement de Baptême qui remet le péché originel, soit dans le sacrement de Pénitence qui remet le péché actuel : c'est ce que W. H. appelle la réforme dans la foi, et qui est l'état des commençants et des progressants (c. I-XVI) ; au dessus de cette réforme dans la foi, il y a l'état des parfaits et des contemplatifs, la réforme dans la foi et l'expérience ou, plus brièvement, dans l'expérience, l'union expérimentale (cf. l. II. c. V, p. 33, note). Mais, avant de la définir, l'auteur commence par en indiquer les conditions (XXI-XXX). Le pélerin qui veut atteindre Jérusalem, c'est-à-dire « la contemplation dans le parfait amour de Dieu », doit partir de la réforme dans la foi, ne porter avec soi que l'humilité et la charité : sans doute l'humilité que l'âme retire de la considération de sa misère, mais bien plus celle « que la grâce imprime dans l'âme à la vue et à la contemplation de l'être infini et de la merveilleuse bonté de Jésus », et, avec elle, l'amour qui ne veut rien que Jésus (c. XXI) et qui n'est autre que Jésus. De la fausse lumière ou de l'amour du monde, le pèlerin ne parviendra à la lumière véritable qui est l'amour de Jésus qu'après avoir passé par la nuit obscure : nuit douloureuse, parce que l'homme doit se débarrasser de ses habitudes et de ses attaches au péché, « nuit et obscurité, puisque l'âme a perdu la fausse lumière du monde et n'a pas encore l'expérience de la vraie lumière » ; au delà de cette obscurité, c'est la vraie lumière de Jérusalem.

Qu'est maintenant la réforme dans l'expérience ? « La connaissance de la volonté (de Dieu) en toute sagesse et connaissance spirituelle », suivant l'enseignement de saint Paul (Col. I. 9). Notre-Seigneur ouvre l'œil de l'âme en éclairant son intelligence, et l'âme voit que Dieu est « l'Etre immuable, la Puissance suprême, la souveraine Vérité, la suprême Bonté, la Vie Bienheureuse, le Bonheur sans fin », connaissance qui n'est pas « obscure, abstraite et dépourvue de douceur », car l'âme voit tout cela « dans son intelligence fortifiée et éclairée par le don du Saint-Esprit, et où se mêlent un profond respect et le feu secret d'un brûlant amour, une saveur spirituelle et une joie

céleste, avec plus de clarté et de plénitude qu'on ne peut le dire et l'écrire ». L'homme reformé dans la foi et l'expérience, dit encore H., contemple quelque chose de la Divinité de Jésus. « Mais cette vue n'est ni claire ni complète : la paupière, c'est-à-dire la nature corporelle, maintient comme une cloison entre lui et la Divinité de Jésus, et empêche la claire vision », celle-ci étant réservée pour le ciel où la foi n'existe plus et la réforme dans l'expérience est parfaite. (c. XXI-XXXII).

H. décrit dans la suite de son traité les effets de cette réforme, comment en particulier l'amour achève la purification de l'âme et rend celle-ci docile à la grâce. Mais nous connaissons suffisamment la doctrine de W. H. dans sa marche générale pour qu'il soit nécessaire de pousser plus loin l'analyse.

Pour être complet, il eût fallu, en passant, signaler au Liv. I les ch. X et XI sur les phénomènes sensibles et le discernement des esprits, le ch. XXI qui fait penser à certaines des règles d'Orthodoxie de saint Ignace, le ch. XLV sur la recherche de Jésus, les ch. XXIV-XXXVI qui forment un traité sur la prière et la méditation ; au Liv. II les ch. XXI sur l'humilité et la charité, XLIII-XLIV sur la révélation que Dieu fait de soi dans la sainte Ecriture à ceux qui lui sont unis par l'amour, etc. Pour donner quelque idée du genre, il faudrait, après avoir souligné la brièveté des chapitres, montrer comment l'auteur s'appuie sur la Sainte-Ecriture, sur les enseignements qu'il a retirés de la conduite des âmes ou de son expérience propre, noter ici et là les traits qui révèlent l'auteur discret et pondéré (l. I. ch. XIX, XXII), d'une encourageante bonhommie (l. I, ch. XVI, LXXXIII, XCII, XCIII) : la lecture de la *Scala Perfectionis* laisse l'impression d'une doctrine « sage et haute, sûre et réconfortante » (p. 58), profondément pacifiante.

Ceux qui s'intéressent aux études mystiques doivent une grande reconnaissance aux RR. PP. N. et B., qui ont pris à cœur de faire connaitre aux lecteurs français l'école mystique anglaise. La valeur et l'élégance de leur traduction s'imposera à qui s'accordera le plaisir de lire la *Scala*; on oublierait presque que l'auteur est anglais, n'étaient certains détails de mœurs qui le révèlent et le souci que les traducteurs manifestent assez souvent (I. I. pp. 72, 73 ; II, pp. 33, 97, 242, etc.) de rendre très fidèlement la pensée et les expressions de W. H. D'autant qu'ils n'ont pas fait uniquement œuvre de traducteurs : il faut d'abord mentionner la longue préface où l'on trouve avec la biographie de W. H. une analyse détaillée de son traité, et, ensuite, les notes abondantes que les traducteurs ont consacrées au relevé des sources patristiques, aux éclaircissements littéraires ou théologiques, aux nouveautés de Richard Rolle ou aux erreurs de Wiclef, des Lollards ou des Flagellants que W. H. réfute brièvement, aux détails

historiques qui expliquent les expressions ou les comparaisons de l'auteur ; n'oublions pas la table analytique très complète et l'index onomastique qui terminent le second volume. Ces quelques indications permettront d'apprécier à sa juste valeur l'édition de la *Scala Perfectionis* et feront souhaiter que les RR. PP. N. et B. continuent, comme tel semble leur désir, à faire connaître l'école mystique anglaise dont ils ont si bien mérité.

Ore Place. P. DUBOURG

Ven P. Thomas a Iesu, OCD.— *De contemplatione acquisita (Opus ineditum)* et *Via brevis et plana orationis mentalis*, edidit et annotavit P. Eugenius a S. Ioseph, OCD., Milano, S. Lega Eucaristica, 1922, 12°, 206 p.

R. P. Théodore de S. Ioseph, OCD. — *Essai sur l'oraison selon l'école Carmélitaine*, Bruges, Beyaert, 1923, 8°, 152 p., 10 fr.

En 1886, le R. P. Berthold-Ignace de Sainte-Anne publiait sous le titre de *La meilleure part ou la Vie contemplative* une traduction, ou mieux une adaptation en français d'un traité latin inédit sur la contemplation du célèbre mystique carme Thomas de Jésus, traité dont il avait trouvé un « brouillon sans titre » aux archives de l'Ordre. Récemment fut trouvé dans les mêmes archives un second brouillon, autographe lui aussi, du même traité, avec le titre : *Tractatus de contemplatione acquisita*, brouillon plus court (les sept premiers chapitres font défaut) et divisé différemment. Le P. Eugène de S. Ioseph nous donne aujourd'hui une commode édition du texte original latin, tel qu'il se trouve dans le brouillon le plus long trouvé en 1886 ; très justement il estime que cette rédaction est la seconde et le fait que le grand traité *de Contemplatione divina* publié par Thomas de Jésus en 1620 y est cité, tandis qu'il ne l'est pas dans la première ébauche, lui permet de conclure que celle-ci est antérieure à 1620, tandis que le second texte qu'il publie a dû être rédigé entre 1620 et 1627 date de la mort de l'auteur. Du reste le second texte lui-même n'est encore qu'un brouillon : il suffit de le lire et de le comparer, par exemple, au petit traité sur l'Oraison qu'y a joint l'éditeur, pour s'en rendre compte : et c'est ce qui explique le fait signalé par le P. Eugène que dans ces pages se trouvent souvent juxtaposés sans avertissement des passages qui ne peuvent s'appliquer qu'à la contemplation infuse et d'autres qui traitent explicitement de la contemplation acquise. Il importe donc de lire ce texte avec grande attention si on ne veut s'exposer à plus d'une méprise sur son sens.

Tel qu'il est cependant ce petit traité divisé en vingt-six chapitres est du plus haut intérêt. Ces chapitres sont groupés en trois livres. Dans le premier, l'auteur montre que « l'exercice de la contemplation convient indistinctement tant aux *proficientes* qu'aux débutants dans la vie spirituelle ». Le second traite de la nature, de la division, des effets et propriétés de la contemplation acquise ; le troisième de ses trois principaux degrés. A ce traité inédit le P. Eugène a joint très heureusement les seize chapitres de la *Via brevis et plana orationis mentalis* qui traitent de l'*Oraison mentale acquise* en général et de son exercice selon les trois voies purgative, illuminative et unitive : dans la pensée de Thomas de Jésus ces deux petits traités dont le premier avait été publié par lui en 1610, devaient former réunis une sorte d'introduction au grand ouvrage *de Contemplatione divina* (1620) consacré à la contemplation infuse. Une introduction assez étendue et des notes doctrinales complètent la publication en situant le traité inédit dans la tradition carmélitaine.

C'est l'ensemble des enseignements de cette tradition sur l'Oraison que le P. Théodore de S. Ioseph nous présente dans son excellent *Essais* : une première partie étudie l'oraison discursive carmélitaine; la seconde traite longuement de la contemplation (acquise, infuse, suréminente) et se termine par une *conclusion* sur la question de la vocation à la vie mystique.

Sans doute l'exposé eût gagné en clarté à ce que les notes biographiques relatives aux auteurs cités fussent toutes renvoyées à l'appendice sur les *sources* au lieu d'être insérées en plein texte. Sans doute aussi le premier chapitre où l'auteur cherche à caractériser en quelques pages l'oraison des principaux ordres religieux aurait pu être supprimé : il est si difficile de ramasser en une page ou deux tous les éléments de cet ensemble si complexe que constitue l'oraison traditionnelle d'une famille religieuse, même lorsqu'on a soin, comme le P. Théodore, de faire ce résumé avec des citations empruntées aux enfants de cette famille (1).

(1) Pour ce qui est de l'oraison de la Compagnie de Jésus, telle que la veut S. Ignace, il ne me paraît pas exact de la caractériser par « la part très large faite *au raisonnement* » : cette oraison ne me paraît pas moins *affective* que celle du Carmel. La différence entre les deux vient plutôt de ce que cette dernière est comme le rappelle le P. Théodore, « tout orientée vers la contemplation amoureuse » qui est la fin première et essentielle du Carmel; tandis que l'oraison de S. Ignace est beaucoup plus ordonnée à l'*action apostolique* qui est part essentielle dans la fin de la Compagnie de Jésus : c'est ce but qui, supposant une vie intérieure intense et une union à Dieu très intime, donne à la vie de prière du jésuite son caractère plus ramassé, plus concentré sur les points décisifs, plus tendu vers les réalisations.

Mais en dépit de ces desiderata et d'autres que l'on pourrait formuler, ce volume sera fort utile, précisément parce qu'il nous donne une étude sur tout l'ensemble de la vie d'oraison carmélitaine. Pour beaucoup le chapitre de *l'oraison discursive carmélitaine* (Ch. II), ne sera pas le moins intéressant par les détails qu'il donne sur les méthodes d'oraisons proposées aux novices carmes. Ceux qui sont familiarisés avec les méthodes et conseils de S. Ignace seront frappés de l'accord qu'il y a entre ses *additions* et *annotations* et les remarques où Jean de Jésus-Marie a condensé la tradition de son ordre. Nous avons ici aussi le triple exercice de la mémoire (lecture), de l'intelligence (méditation) et de la volonté ou des affections ; ce dernier étant des deux côtés présenté comme le principal, avec cette différence que S. Ignace détermine moins quelles seront ces affections, sans proposer leur division en *action de grâces*, *oblation* et *demande* (1). Du reste Jean de Jésus-Marie, que résume le P. Théodore, pas plus que S. Ignace, n'entend *imposer* l'ordre qu'il propose : « Si par exemple soit dans la préparation, soit dans les parties affectives, l'on se sent bien occupé, il ne faudra pas abandonner son attrait et cet aliment certain pour quelque chose d'incertain ; plus tard on pourra s'occuper des autres parties de l'oraison mentale... Dès que l'on sent cet attrait, par exemple de la demande ou de l'offrande, on pourra le suivre, même si l'on ne s'est pas encore adonné à la méditation et ne s'occuper de celle-ci que plus tard... » (2). C'est exactement le conseil des *Exercices* (1e Semaine, addition 4) : « Dans le point où je trouverai ce que je cherche, je m'arrêterai sans me préoccuper de passer plus loin, jusqu'à ce que mon âme se soit rassasiée ».

Notons cependant une différence : dans la méthode carmélitaine « la lecture (= la préparation ou la proposition de la matière des *Exercices*) peut suivre aussi bien que précéder la préparation (= oraison préparatoire et préludes des *Exercices*) » ; tandis que S. Ignace demande d'une façon beaucoup plus absolue qu'avant de nous mettre en présence de Dieu pour commencer notre oraison nous ayons déjà fixé la matière de cette oraison (en la lisant ou la recevant). Mais en dépit de cette différence et de quelques autres, ce qui frappe surtout

(1) Comparer aussi avec les méthodes des *Exercices* les *Exempla quibus edoceri debet tyrones praxis contemplationis acquisitae* dans le traité de Thomas de Jésus (II, c. 6, p. 90), surtout le « secundum exemplum » avec les contemplations de la 3e semaine sur la Passion.

(2) Même conseil dans Thomas de Jésus (*de contemplat. acquisita*, I, c. 6, *regula prima* : « si aliquando sentiunt se in ipso discursus exordio in alicuius veritatis aeternae admirationem ferri, signum manifestum est. nos a Deo ad contemplationem invitari. Quam erraret .. qui iterum ad meditationem reverteretur ». Il s'agit là de la contemplation acquise.

c'est combien ces méthodes coïncident dès qu'on dépasse les mots pour comparer les choses telles qu'elles sont. Et ce même accord on le retrouverait en rapprochant ces méthodes du seizième siècle de celles de la *Scala claustralium* de Guigues au douzième ou de l'*Art de contemplation* de Ramon Lull au XIII[e] : lecture, méditation, prière, contemplation ; mémoire, intelligence, volonté avec la recommandation de nous arrêter dès que nous sentons la grâce nous faire pénétrer une vérité ou enflammer notre volonté (c'est-à-dire, la grâce de contemplation au sens de la *Scala*) : c'est toujours la même progression et au fond la même méthode. Elle a pu se perfectionner, être présentée, selon des modalités diverses (on sait combien S. Ignace varie ces modalités) : l'essentiel reste le même et restera le même en somme dans les méthodes plus récentes de S. François de Sales ou de M. Olier. Mais il est particulièrement intéressant de constater combien cette tradition générale est d'accord avec celle de l'ordre contemplatif par excellence, le Carmel.

Dans un chapitre sur la *contemplation acquise*, le P. Théodore, comme le P. Eugène dans son *Introduction* au *Traité* de Thomas de Jésus, s'attache surtout à montrer le caractère traditionnel chez les Carmes de la distinction entre contemplation infuse et contemplation acquise. Les deux auteurs estiment, avec le P. Wenceslas (dans sa *Fisonomia de un doctor*, 1913), que l'un des principaux mérites de S. Jean de la Croix et de Sainte Thérèse est que « l'importance capitale de cet état d'oraison (contemplation acquise) pour la conduite des âmes n'avait jamais été mis en si grande lumière antérieurement » (p. 74). Tous deux aussi soulignent comme particulièrement décisive à ce point de vue la doctrine contenue dans le chapitre 7 des *Sixièmes demeures* de Sainte Thérèse. Mais tout en insistant sur l'importance très grande de cette distinction entre contemplation acquise et infuse, le P. Théodore note fort justement (p. 75) que « s'il est facile de les distinguer *théoriquement*,.. *pratiquement* cependant, c'est-à-dire dans les cas concrets, il sera parfois très difficile, parfois même impossible, de le faire... ce qui, ajoute-t-il plus bas, est sans importance pratique ». Remarque excellente ; car si cette distinction est fort importante en ce que l'existence d'une contemplation acquise autorise le directeur à acheminer prudemment et pas à pas les âmes qui y sont aptes vers cette forme excellente d'oraison, il est en revanche sans importance quand une âme s'y livre et en tire des fruits abondants, de savoir dans quelle mesure cette contemplation reste acquise ou devient déjà infuse ; les directions pratiques à lui donner seront, en effet, les mêmes dans les deux cas, puisque sur ces frontières des deux domaines il ne peut s'agir que des formes inférieures et faibles de la contemplation infuse et non des formes plus intenses qui, elles, pourraient demander des conseils dif-

férents ; mais pour ces dernières formes le doute ne sera plus possible et elles se distingueront d'elles-mêmes de toute oraison acquise.

Sur la question si disputée de la vocation à la vie mystique, les quelques pages qui terminent le livre de P. Théodore me paraissent fort sages. Après avoir rappelé que, s'il s'agit de la contemplation infuse en elle-même (et non des visions ou ravissements), nous pouvons tous « aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu », il se demande si la contemplation est obligatoire pour tous les hommes ? Avec Joseph du S.-Esprit il répond que « la contemplation n'est pas nécessaire à tous ceux qui, soit par leur état, soit par leur libre choix, doivent tendre à la perfection » ; mais s'il s'agit de certaines vocations particulières, des âmes qui doivent tendre à la perfection de la vie contemplative, comme sont les enfants du Carmel, il est obligatoire pour ces âmes de tendre à la contemplation acquise, « pour autant qu'elle sera en leur pouvoir et qu'elle constitue l'état de contemplatif » (p. 127). Car « il est des âmes carmélitaines qui, malgré leurs désirs et leur bonne volonté, ne parviennent pas *de fait* à la contemplation même acquise. Que ces âmes ne se troublent pas » : tout ce qui leur est demandé est de tendre, selon leur vocation, à cette contemplation.

Quant à la *contemplation infuse* on ne saurait y tendre, mais « tous enseignent que Dieu a coutume d'y élever l'âme qui s'exerce avec ferveur à la contemplation acquise... A notre avis cependant, ajoute le P. Théodore, quoiqu'en disent certains auteurs, la ferme conviction que Dieu élèvera régulièrement à cette grâce, surtout jusqu'à sa plénitude, quiconque s'y dispose, serait sujette à plus d'une déception... » Mais « si les degrés les plus élevés sont plus rares, les purifications passives et les premières ascensions le sont beaucoup moins. Elles devraient être fréquentes en religion, surtout dans les ordres contemplatifs ».

Du traité de Thomas de Jésus je citerai seulement ces lignes parfaitement d'accord avec la doctrine du P. Théodore : « Licet communiter haec contemplationis gratia viris perfectis ac post multam exercitationem infundatur, tamen non omnibus ; neque enim perfectio evangelica cum contemplationis dono inseparabiliter coniuncta est. Iustitia enim christiana in perfecta Dei dilectione, quae a contemplatione minime pendet, sita est. Haec de contemplatione infusa et supernaturali » (I, c. 3, p. 50). Mais pour la contemplation acquise, tous doivent y tendre dès le début, dans la mesure de leurs dispositions.

On ne peut que souhaiter de voir se multiplier des travaux de ce genre pour arriver à mettre en lumière, avec une précision toujours plus grande et une fidélité toujours plus scrupuleuse, l'enseignement de chacune des écoles dont l'ensemble forme la tradition spirituelle catholique.

Rome Joseph DE GUIBERT, S.J.

P. J. B. Raus, C. SS. R. *De Sacrae obedientiae virtute et voto.* Lyon-Paris, Vitte, 1923, 8°, XX-308 pp.

Cet ouvrage ne se contente pas, comme beaucoup de livres de piété, de célébrer l'excellence, la beauté, le mérite, les avantages, la perfection de l'obéissance religieuse. A ces considérations bienfaisantes, mais faciles et banales, l'auteur a préféré la recherche moins aisée de tout ce qui concerne les obligations du vœu et de la vertu d'obéissance. Le traité est moins ascétique que canonique, et surtout moral. Il faut louer grandement l'auteur d'avoir abordé de front des problèmes dont il proclame plusieurs fois l'extrême difficulté. Quiconque a étudié l'obéissance religieuse a vite remarqué l'étrange confusion de mots et d'idées et la très grande variété d'opinions qui règnent en cette matière.

Le R. P. Raus a fait une œuvre aussi exhaustive que possible, examiné toutes les questions relatives à l'obéissance (nature de cette vertu, obéissance canonique et obéissance religieuse, différents pouvoirs des supérieurs, matière éloignée et prochaine du vœu, péchés graves ou légers contre le vœu, différences et rapports entre la vertu et le vœu, délicates questions de limites, etc.) et cité presque tous les auteurs qui, du moins depuis saint Thomas, ont écrit sur le sujet. Dans chaque article, le R. P. commence par indiquer toutes les opinions existantes (et Dieu sait si l'imagination de certains écrivains s'est donné carrière), reproduit les passages les plus caractéristiques de plusieurs auteurs, enfin expose ses raisons et fait son choix. La méthode est des plus consciencieuses ; elle suppose un labeur assidu et inspire confiance au lecteur. Certains points offrent un intérêt spécial, ainsi ce qui délimite la matière éloignée du vœu (n. 103), à quels religieux les évêques peuvent commander en vertu du vœu (n. 118), en quel sens l'obéissance extérieure suffit ou ne suffit pas (n. 147), quand il y aurait péché à désobéir aux « officiers » (n. 152), et bien d'autres. La critique, tant externe qu'interne, d'un passage de Suarez, rend très vraisemblable l'interpolation que soutient le R. P. (n. 132). On remarquera aussi sa notion de la solennité du vœu : elle consiste « à se mettre davantage au pouvoir de l'Eglise » (n. 95).

Le plan de l'ouvrage : vertu, vœu, rapports entre la vertu et le vœu, est simple et logique. Mais il entraîne certaines répétitions, les unes inévitables, d'autres qui eussent pu sans doute être épargnées.

On se demande aussi s'il était nécessaire de citer une foule d'auteurs de second ordre. La multitude des arbustes n'obscurcit-elle pas les grandes avenues de la forêt ? N'eût-il pas été préférable de se borner à saint Thomas, saint Alphonse, Suarez et une dizaine de théologiens de

tout premier plan ? Les autres ne font que les reproduire, ou souvent déforment leur pensée. Ce reproche, dû peut-être à l'impatience trop française de synthèses trop hâtives, est assurément préférable au reproche de documentation insuffisante.

Tout en rendant hommage à l'esprit judicieux de l'auteur, on peut n'être pas toujours de son avis ou laisser quelques points d'interrogation. Est-il si certain que la formule « en vertu de la sainte obéissance » ne puisse s'employer qu'en matière grave (n. 111)? Il sera généralement peu opportun de s'en servir en matière légère. On ne prend pas un canon pour tuer une mouche Mais cela ne suprime pas le droit strict du supérieur. Autrement, dans beaucoup de Congrégations (au moins dans celles soumises au texte des « Normae » qui embarrasse le R. P.), il serait impossible de pécher véniellement contre le vœu d'obéissance.

L'auteur aurait bien fait de distinguer plus nettement la simple obéissance de jugement de l'obéissance aveugle. Il décrit très bien cette dernière (nn. 34-38). Mais il est douteux qu'elle constitue toujours l'idéal. Je me rappelle ce mot profond d'un prédicateur de retraite : « On a parfois le tort de se contenter de l'obéissance aveugle quand il faudrait l'obéissance de jugement ». Chercher à connaître et à comprendre les raisons de l'ordre donné, entrer pleinement dans les vues du supérieur, prendre l'esprit de la mesure prescrite, ce n'est pas de l'obéissance aveugle, mais c'est de l'excellente obéissance du jugement et capable de rendre bien plus efficaces les décisions de l'autorité. L'obéissance aveugle restera nécessaire non seulement à ceux que possède l'esprit de contradiction ou qui seraient mal disposés envers leurs supérieurs, mais sans doute à tous de temps en temps, dans certaines circonstances pénibles, devant des ordres déconcertants, imprévus ou humainement incompréhensibles (ou dont les supérieurs, tenus par le secret professionnel, ne peuvent donner les vraies raisons). Dans sa fameuse lettre, que cite souvent le R. P., saint Ignace ne parle pas seulement de l'obéissance aveugle mais aussi de l'autre obéissance de jugement : « Le second moyen que je vous propose, c'est de faire toujours ce que vous pourrez pour justifier en votre esprit le commandement et le sentiment du supérieur... » (Lettre sur l'obéissance, n. 17).

Je ne sais si la distinction du « précepte » d'avec l' « injonction » est fondée en raison (n. 158). Entre « précepte » et « conseil » (ou manifestation d'un désir) il n'y a guère place pour quelque chose d'intermédiaire (1).

(1) Le R. P. fait trop d'honneur au Catéchisme des vœux du P. Cotel (réédité par moi en 1922) en citant plusieurs fois ce modeste opuscule, notamment p. 286, n. 5. Dans le passage reproduit là, j'entendais par « injonctions » les ordres donnés sans les mots « en vertu de la sainte

De telles critiques de détail n'enlèvent rien aux éloges mérités par ce traité magistral. A tous ceux qui désirent des idées plus complètes et plus exactes que ce que l'on trouve un peu partout, à quiconque veut éclairer les consciences avec précision, ce livre s'impose. Il a sa place indiquée dans la bibliothèque des supérieurs religieux, des aumôniers ou prédicateurs de communautés, des étudiants en théologie, de tous ceux qui, s'intéressant à la vie religieuse, comprennent encore la langue de l'Eglise. Ils y trouveront tous les problèmes relatifs à l'obéissance des personnes consacrées à Dieu, toutes les solutions proposées, les unes mortes à jamais, d'autres pleines de vie et se disputant l'adhésion du lecteur, et aussi beaucoup d'idées suggestives de nature à nourrir non seulement des cours de théologie morale ou de droit canon sur l'état religieux, mais de pieuses exhortations où la solidité du fond ne nuirait aucunement à l'onction intérieure ni à la poursuite de la plus haute perfection.

Enghien (Belgique) E. Jombart, S. J.

Symphorien de Mons, OMC. — *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis.* (Extrait des *Etudes franciscaines*, 1921-1923). Paris, Librairie Saint-François, 1923. In-8, 242 pages. Prix, 9 fr.

Dans son *Introduction à l'union à Dieu* (1), le P. Dumas, de la Société de Marie, a rappelé en passant que « le précieux opuscule *De adhaerendo Deo* » du B. Albert le Grand a été « justement appelé la métaphysique de l'*Imitation de Jésus-Christ.* » Aucune tentative d'ailleurs pour faire voir comment et pourquoi l'*Imitation* dérive ou peut dériver du *De adhaerendo Deo.* L'auteur se borne à indiquer le rapprochement, en empruntant au chapitre III du traité d'Albert le Grand une citation unique, qu'il confronte avec cinq versets de l'*Imitation*, tirés des livres Ier, II et IV.

Il a paru au P. Symphorien de Mons, mineur capucin, qu'on pouvait être plus heureux dans la recherche des sources de l'*Imitation.*

Il reproche au P. Dumas de s'attarder, à la suite de Mgr Puyol, à désigner comme auteur de l'*Imitation,* le mythique bénédictin Jean Gersen (2). Il a bien raison. Il aurait pu tout aussi bien attaquer la

obéissance ». Je remercie le R. P. dont la remarque m'amènera à améliorer, en vue des éditions futures, la rédaction de la phrase suspectée.

(1) Paris, Téqui, 1913, 3e édit.

(2) *Op. cit.* 46-48.

position intermédiaire où se tient M. Pourrat (1), à savoir que l'écrivain de l'immortel chef-d'œuvre est sûrement un Wendeshémien, mais que ce Wendeshémien n'est peut-être pas Thomas de Kempen. Cette position est intenable, comme l'a montré dom Huyben (2). Et l'on pourrait encore ajouter à ses raisons ; plus le temps marche, plus grossit en faveur de Thomas de Kempen le magnifique faisceau de preuves, assemblé par le patient travail de sir Francis Cruise (3), de 1887 à 1897, et par l'effort tenace du Dr. Joseph Pohl, de 1894 à 1922 (4).

Sur le *De adhaerendo Deo*, le P. Symphorien de Mons (5), observe avec raison qu'on ne peut plus l'attribuer au B. Albert le Grand. Le chapitre III — celui justement que le P. Dumas rapproche de l'Imitation — se trouve déjà dans le *De profectu religiosorum* de David d'Augsbourg écrit en 1246. Et, en outre, Grabmann (6) a donné les plus graves raisons de restituer le traité entier à Jean de Castel, bénédictin du quatorzième siècle.

Il est beaucoup plus raisonnable, poursuit le P. Symphorien de Mons, de chercher en S. Bonaventure l'inspiration de la spiritualité de Thomas de Kempen. Celui-ci est entré en 1396, au noviciat des Frères de la Vie commune. Il a eu pour maître Florent Radewyns, mort vers 1404, et auteur d'un *Tractatulus de spiritualibus exercitiis*. Vraisemblablement Florent Radewyns aura mis là la substance de ses enseignements spirituels. Or il ne manque pas de se référer à S. Bonaventure et notamment à un traité du Docteur séraphique qu'il appelle *Parvum bonum*, et qui est aussi appelé, en divers manuscrits, *Incendium amoris*, *Stimulus amoris*, *Mystica theologia*, *Fons vitae*, *Regimen conscientiae*, *Itinerarium mentis ad seipsam*, *De triplici via*, *Ternarius de vita contemplativa*.

Le P. Symphorien de Mons n'a pas de peine à montrer, par de nombreuses juxtapositions de textes, comment Florent Radewyns suit la doctrine de S. Bonaventure (7). Sont empruntés au Docteur franciscain ses idées et ses mots sur le *stimulus conscientiae*, sur la « rectification » de la vie par la *strenuitas*, *severitas*, *benignitas*, sur la triple concupiscence *voluptatis*, *curiositatis*, *vanitatis*, sur la distinction des voies purgative et illuminative, sur la manière de méditer la passion du Christ. Le décalque est fréquent, détaillé, manifeste.

(1) *La spiritualité chrétienne*, II, 394-397.
(2) *Vie spirituelle*, janv. 1922, 308-310.
(3) Voir les art. du P. Joseph Brucker, *Etudes*, 5 nov. 1899, 349-370 et 20 juin 1907, 833-844.
(4) Voir RAM, 1923, IV, p. 81.
(5) *Op. cit.*, 8, 49.
(6) *Theolog. Quart.* 1920, 186-235, cf. RAM, 1923, IV, 210-211.
(7) *Op. cit.*, 9-26.

Dans les opuscules de Gérard de Zuphten et de Jean Mombaert, notables écrivains des Frères de la Vie commune, mêmes constatations (1). Tous deux nomment S. Bonaventure, renvoient à plusieurs de ses ouvrages, suivent des passages du *Parvum bonum*. La dépendance est plus marquée chez Mombaert. Dans le *Rosetum*, il démarque le *Parvum bonum*, en ce qui concerne les trois voies purgative, illuminative et unitive et la méditation de la Passion ; il emprunte aussi des développements au *Soliloquium* et à l'*Itinerarium mentis ad Deum* de celui qu'il appelle, comme Gerson, le Docteur séraphique.

Sans doute, sur la liste (2) de livres pieux dressée par le Frère de la Vie commune Rodolphe Dier de Mude, le nom de S. Bonaventure ne se trouve pas. Mais cette énumération est volontairement incomplète puisque l'écrivain la termine en disant *et cœteri libri devoti*. Il se peut d'ailleurs qu'il attribuât à S. Bonaventure le *Profectus religiosorum* qu'il cite sans nom d'auteur. Cette attribution se rencontre dans trois manuscrits de Bruxelles ; elle est plus fréquente ailleurs ; Mgr Waffelaert (3), l'érudit évêque de Bruges, lui reconnaît encore aujourd'hui quelque probabilité, malgré les arguments sérieux, en vertu desquels les savants éditeurs des Œuvres de S. Bonaventure ont restitué le *Profectus* à David d'Augsbourg. Mais, quoi qu'il en soit du cas de Rodolphe Dier de Mude, nous sommes certains, par Florent Radewyns, Gérard de Zuphten et Jean Crombach, que les ouvrages du Docteur séraphique étaient présents et en honneur dans la bibliothèque de Deventer. Et par suite, Thomas de Kempen n'a pu échapper à leur influence.

Pour essayer de saisir dans le détail cette influence, le P. Symphorien de Mons a entrepris une analyse de la doctrine dogmatique, de la doctrine ascético-mystique, et enfin des quatre livres de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Le Christ est le centre même du livre de Thomas de Kempen et l'imitation nécessaire du Christ est la loi suprême qu'il inculque aux chrétiens. Dans son commentaire au IIIe livre des *Sentences*, S. Bonaventure explique magnifiquement comment nous devons être vivants, non seulement *dans* le Christ, et *par* le Christ, et *avec* le Christ, mais *selon* le Christ ; et comment nous nous conformons à ce souverain exemplaire, moyennant les vertus théologales qui nous ordonnent *ad finem*, les vertus cardinales qui nous règlent dans l'usage des choses *quae sunt ad finem*, les dons du Saint-Esprit, *quae*

(1) *Op. cit.*, 27-33 et 33-46.
(2) Cette liste a été publiée par Mgr Waffelaert (*Coll. brug.*, XIV, 10) sous le titre *Propositum cujusdam canonici*.
(3) *Coll. brug.*, XI, 5.

expediunt in utrisque, les préceptes du Décalogue et les conseils évangéliques qui déterminent tout l'exercice de la vie spirituelle.

Dans le livre *De triplici via* (1), S. Bonaventure expose par quels chemins nous allons à la perfection de l'amour : la voie purgative nous débarrasse du péché et nous donne la paix, la voie illuminative nous conforme à Jésus Christ, et nous met dans la vérité la voie unitive joint l'âme à son époux dans la charité. Nul doute que Thomas de Kempen ne présente « l'union fruitive » comme le terme des ascensions spirituelles et qu'il ne veuille conduire l'âme à ce sommet par les illuminations de la grâce et par l'énergique abnégation qui sépare du péché et des concupiscences (2). « Nisi me ad hoc praeparavero quod velim libenter ab omni creatura despici et relinqui... non possum interius pacificari et stabiliri, nec spiritualiter illuminari, neque tibi plene uniri (III, 41) ».

Contrairement à Mgr Puyol, le P. Symphorien de Mons tient que Thomas de Kempen s'occupe de la voie purgative ; à son avis, tout le premier livre de l'*Imitation* est consacré à la purification de l'âme selon ses trois puissances, intelligence, volonté, mémoire (3).

Le second, conduisant le chrétien par la voie illuminative, l'engage fortement à l'imitation de Jésus-Christ ; le quatrième, qui est le troisième dans le manuscrit bruxellois de 1441, en amenant le communiant à la Table sainte, lui donne le viatique nécessaire pour marcher à la suite du Christ ; le pain du sacrement après celui de la doctrine (4).

Le troisième livre n'est pas pour rien intitulé *De la consolation intérieure* ; il ouvre le chemin de la vie unitive et des suavités de l'union à Dieu ; la forme même de dialogue entre Jésus-Christ et l'âme, qui est propre à ce troisième livre, lui donne une particulière onction (5).

Telle est, dans ses grandes lignes, la démonstration par laquelle le P. Symphorien de Mons s'efforce de démontrer la parenté doctrinale de Thomas de Kempen avec S. Bonaventure. Elle a son intérêt et aussi ses faiblesses.

En réalité, l'auteur est impuissant à faire, entre Thomas de Kempen et S. Bonaventure, des rapprochements textuels et décisifs comme ceux qu'il a faits pour Mombaert et Radewyns ; les similitudes qui sautent aux yeux manquent entre l'*Imitation* et l'*Incendium amoris*. Le Docteur séraphique et le moine augustin du Mont Sainte-Agnès sont tous les deux tendrement touchants ; tous deux émeuvent et échauf-

(1) *Op. cit.*, 66-72.
(2) *Op. cit.*, 75-79.
(3) *Op. cit.*, 81, 96-115.
(4) *Op. cit.*, 126-158, 159-194.
(5) *Op. cit.*, 195-233.

fent; mais le second, subtil et délié dans ses analyses psychologiques, n'a rien de la forte synthèse scolastique qui porte tous les développements du premier; les cœurs sont parents, non les esprits. Et de là vient que si l'on veut confronter, livre par livre, l'*Imitation* et la *Triple voie* les cadres et les lignes se brisent entre les doigts de celui qui veut montrer leur exacte coïncidence.

Oui, dans le premier livre, Thomas de Kempen touche aux vérités qui intéressent la vie purgative, mais il y touche aussi aux ch. 4, 12, 20, 27, 31, 32, 35, 41, 43, 54, 55 du troisième livre. Oui encore, dans le second livre, il prêche l'imitation de Jésus-Christ en quoi consiste toute la vie illuminative; mais il la prêche aussi dans les ch. 17, 18, 19, 55 du troisième livre et dans le ch. 8 du quatrième. Oui, enfin, les mots caractéristiques *purgatio*, *illuminatio*, *unio* se rencontrent en divers passages de l'*Imitation*; et il est bien certain que cette partition est spécifiquement bonaventurienne; mais Thomas de Kempen, s'il a lu le *De Triplici via*, ne s'est point astreint à en suivre la belle et rigoureuse ordonnance, ni la doctrine détaillée.

Le *Breviloquium* de S. Bonaventure est un rapide et paisible exposé de la théologie entière, divisée en sept parties. Il fut écrit par le saint pendant son généralat, et à la demande de ses fils. La sixième partie est intitulée *De medicina sacramentali*, et c'est sous cette notion générale que le saint Docteur envisage l'ensemble des sacrements. Sur quoi, le P. Symphorien de Mons observe que le quatrième livre de l'*Imitation* dérive de S. Bonaventure, car l'auteur y insiste sur les vertus médicinales de l'Eucharistie. En réalité, il faut convenir que les remarques de Thomas de Kempen sur les effets de la communion sont tout autres que celles du *Breviloquium*.

Thomas de Kempen en effet nous parle de « remède salutaire et de suave réfection » ; de « renouvellement, de purification et d'inflammation » ; de « médecine par quoi les vices sont guéris, les passions refrénées, les tentations vaincues » ; par quoi aussi « la grâce est infuse avec plus d'abondance, la vertu développée, la foi affermie, l'espérance revigorée, la charité enflammée ». Tandis que S. Bonaventure nous dit : L'Eucharistie « conserve la dévotion envers Dieu » par l'oblation « pure, agréable et pleine » du sacrifice; la « dilection à l'égard du prochain » par la communion du sacrement où est « l'amour diffusif, unitif et transformant » ; la « délectation » dans le fidèle, par la « réfection spirituelle, commune et salutaire » qu'opère le pain de la route. Toute réflexion est superflue ; la différence des formules est manifeste.

Et en outre, en aucun chapitre d'aucun livre de l'*Imitation*, on ne remarque ce rythme septénaire, quaternaire et surtout ternaire selon lequel se meut constamment la pensée du Docteur séraphique.

Dans l'hypothèse où Gerson serait l'auteur de l'*Imitation*, nous

serions sûrs, *a priori*, avant tout examen des textes, d'une profonde influence de S. Bonaventure. Le chancelier de Paris a dit lui-même qu'il faisait ses délices des opuscules du grand docteur franciscain et notamment de son *Breviloquium* et de son *Itinerarium mentis ad Deum*, qu'il relisait sans cesse avec un profit toujours nouveau (1).

De Thomas de Kempen nous ne savons rien de pareil. Il connaît S. Bonaventure, puisque celui-ci est connu à Windesheim. Le Dr Pohl aurait pu signaler quelques rares réminiscences (2). Mais la dérivation étroite et précise que le P. Symphorien de Mons affirme, en désignant le *Soliloquium* et le *Breviloquium* et surtout le *Parvum bonum* comme les sources de l'*Imitation*, nous paraît imaginaire. C'est la spiritualité traditionnelle que nous entendons par la bouche du chanoine régulier du Mont Sainte-Agnès ; son langage n'a point l'accent bonaventurien et ses idées ne sont pas spécifiquement bonaventuriennes.

Qu'on lise le *Breviloquium* ou l'*Itinerarium* si chers à Gerson, l'*Incendium amoris* familier à Florent Radewyns, le *Soliloquium* duquel le P. Symphorien de Mons a cru pouvoir rapprocher le troisième livre de l'*Imitation*, on se trouve en face d'une pensée dont la direction et le mouvement apparaissent toujours les mêmes. S. Bonaventure est à la fois analytique et synthétique, comme son contemporain S. Thomas. Ses livres sont une construction fortement liée. Et l'effusion de la piété, même lorsqu'elle se répand plus librement, comme dans le *Soliloquium* par exemple, ne dissimule rien des divisions systématiques où se complaît le génie scolastique de l'auteur. D'un traité à l'autre ces divisions passent, comme si les idées du Docteur s'y étaient moulées une fois pour toutes. Et c'est cet appareil, analogue à l'appareil du Docteur angélique, mais différent de lui, qui donne aux opuscules spirituels du Docteur séraphique leur physionomie propre.

Quant au fond de la doctrine ascétique et mystique, il dérive de l'Ecriture et des Pères. La nécessité de rompre avec le péché, de brider les passions, de se conformer aux exemples du Christ ; la nécessité du Décalogue et de l'Évangile, de la prière et des sacrements, pour établir entre Dieu et nous, par sa grâce, une union vitale, chaque jour plus étroite, et qui aboutisse à l'indissoluble union de l'éternité : tout cela est aussi ancien que le christianisme et n'est de l'invention d'aucune cervelle humaine.

L'exposé, l'illustration, la justification des ces vérités essentielles de l'ascétisme et de la mystique, varient à travers les siècles. Il appartient aux grands docteurs d'y mettre leur marque. S. Bonaventure a la sienne qui n'est ni celle de S. Augustin, ni celle de S. Gré-

(1) *Op. Gers.*, I, 571.
(2) *Thomae... a Kempis Opera Omnia*, t. II, p. 512.

goire, ni celle de S. Bernard, ni celle des Victorins, ni celle de S. Thomas. L'auteur de l'*Imitation* en a une autre encore.

Au reste, le P. Symphorien de Mons n'est pas sans inquiétude sur la force persuasive de ses démonstrations. A plusieurs reprises, il insiste sur l'attention, la sérénité, l'effort prolongé que nécessitent les rapprochements qu'il tente. Cette insistance est une preuve que la question demeure plus obscure que ne le souhaiterait l'auteur.

Il a au moins le mérite d'avoir appelé l'attention sur la spiritualité du grand docteur de l'Ordre de Saint François Et ceci ne saurait lui valoir que compliments et remerciments. Aujourd'hui, comme au temps de notre Gerson, les traités de S. Bonaventure sont à lire. Les prêtres particulièrement devraient se les rendre familiers ; ils offriraient à leur piété un aliment plus sain et plus robuste que les nombreux livres dévots qui pullulent autour de nous.

Sans doute, en vrai fils de Saint François d'Assise et en digne général de l'Ordre franciscain, il méprise la vaine science ; mais il possède la science, tout en lui préférant la sagesse, c'est-à-dire l'intelligence et le goût du bien. Le caractère affectif et vertueux des ouvrages du saint ne doit pas nous égarer sur l'éminence de ses dons intellectuels ; ainsi qu'on l'a fort bien expliqué dans un ouvrage récent (1), ce dévot reste un docteur, au plus noble sens du mot. Et c'est pourquoi les prêtres, par vocation hommes d'enseignement, ne pourraient que gagner à son commerce.

Il y a une vingtaine d'années, les savants éditeurs de Quaracchi ont publié à part *Tria opuscula* et *Decem opuscula* du séraphique docteur. Ces deux petits volumes renferment la moelle de la spiritualité de S. Bonaventure. Celle-ci, après des siècles, n'a rien perdu de sa vertu vivifiante.

Paris. Paul Dudon.

(1) En 1923, le franciscain portugais Léonard de Carvalho e Castro a publié, dans la collection des *Études de theologie historique* de la librairie Beauchesne, un très intéressant *Saint Bonaventure le docteur franciscain. L'idéal de S. François et l'œuvre de S. Bonaventure à l'égard de la science.* (8⁰, 242 p. ; 14 fr.)

CHRONIQUE

Congrès en préparation.

— Le 16 février 1924, on a célébré le troisième centenaire de la mort du P. Luis de La Puente, plus connu en France sous le nom de Louis du Pont. A cette occasion, il a été décidé de réunir à Valladolid, du 23 au 30 octobre prochain, une *Semaine Ascétique*. Elle comprendra une section *historique* et une section *pratique*. La première, sous forme de leçons, conférences, discours, s'occupera de l'origine, de la formation et du développement de l'ascétique espagnole. On signale les sujets suivants : I, Antécédents de l'école ascétique espagnole, par le P. Fr. Naval, M. C. M. ; le Bx Jean d'Avila, par Don A. Gurruchaga, vicaire général de Vitoria et assistant général de l'Union Apostolique en Espagne. — II, Auteurs ascétiques *bénédictins* espagnols, par Dom L. Serrano, abbé mitré de Silos. — III, *Franciscains*, par le P. A. Lopez OSF. — IV, *Carmes*, par le P. Silverio de Santa Teresa OC. — V, *Augustins*, par le P. Br. Ibeas OSA. — VI, *Dominicains*, par le P. Urbano OP. — VII, *Jésuites*, , par le P. A. Torres SJ.

La section pratique prendra la forme d'un congrès distribué en quatre divisions. On y étudiera l'application de la doctrine ascétique aux différents états de vie : I, *Séminaristes* : idéal à suivre dans leur formation ; moyen de le réaliser ; obstacles ; fruits. — II, *Jeunes gens*, difficultés actuelles ; exercices spirituels ; vie de piété ; formation de la chasteté. — III, *Hommes*, nécessité de maintenir la formation ascétique antérieure ; difficultés spéciales : politique, affaires, presse profane, spectacles, pessimisme des directeurs, moyens de développer la vie spirituelle. — IV, *Femmes*, difficultés particulières ; fausse et vraie piété ; esprit de sacrifice ; qualités du directeur.

Le Comité d'organisation, présidé par Mgr l'Archevêque de Valladolid, a pour secrétaires le chanoine Don José Zurita Nieto, préfet des études à l'Université Pontificale et Don D. Llorente, curé de San Miguel et directeur de la *Revista Catequística*.

— Les carmes déchaussés espagnols, encouragés par le succès du congrès thérésien de Madrid (RAM, 1923, IV, 304-309) désirent en réunir un second à Avila, pour le IIe centenaire de la canonisation de S. Jean de la Croix, en 1926. On se propose d'y traiter plusieurs ques-

tions de mystique restées en suspens (section II et III : science, vie spirituelle) et aussi d'étudier les diverses éditions des œuvres de S. Jean de la Croix, en vue d'améliorer encore l'édition critique de Tolède (section I, qui comprend, en outre, tout ce qui concerne l'activité religieuse et apostolique du saint). La section IV a pour objet la prédication et la direction spirituelle. Les *Etudes Carmélitaines* (janvier-juillet 1924, p. 94-97), auxquelles nous empruntons ces renseignements, donnent plus en détail le programme provisoire de ces diverses sections. Il nous paraît que, sans le modifier substantiellement, il y aurait peut-être avantage à mieux en distribuer les diverses parties et aussi à l'alléger, afin de pouvoir étudier de plus près et plus à fond les sujets choisis.

F. C.

Revues

— La Faculté de théologie de l'Université de Louvain vient de faire paraître le premier numéro d'une revue trimestrielle, *Ephemerides theologicae Lovanienses* (Louvain, 12, rue des Récollets et Bruges, Beyaert, 25 fr. par an, U. P., 30 fr.) consacrée à la théologie dogmatique, théologie morale et droit canon. Nous devons y signaler dès ce premier numéro, l'article de Mgr E. VAN ROEY, *De charitate forma virtutum* (p. 43-65) et celui de M. J. BITTREMIEUX, *De notione divinae maternitatis B. M. V.* (p. 71-81). Avec des recensions et une chronique, chaque numéro contiendra une abondante bibliographie de la théologie et du droit canon, disposée suivant l'ordre des traités classiques : la section de théologie morale consacre son dernier paragraphe à la théologie ascétique et mystique. Cette bibliographie sera d'autant plus précieuse que le plus grand nombre des indications sont complétées par quelques lignes de résumé. La nouvelle revue, on le voit, sera digne de son aînée, la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, ne rendra pas moins de services et obtiendra certainement le même succès.

— Un comité s'est formé à Assise sous la présidence du Prof. F. Pennachi, pour préparer les fêtes centenaires de la mort de saint François d'Assise en 1926. Ce comité publiera jusqu'aux fêtes une revue trimestrielle FRATE FRANCISCO dont le premier numéro vient de paraître (janvier 1924, Tipogr. S. Maria degli Angeli, Assisi). Avec des articles de circonstance, ce numéro contient le début d'une série d'études importantes : P. Vittorino FACCHINETTI, *Le Stimmate di San Francesco nelle testimonianze della Storia* (p. 19-26, à suivre) ; P. GRATIEN DE PARIS, *La « legenda antiqua » de Pérouse* (p. 37-42, à suivre) ; Prof. F. PENNACHI, *Frate Elia da Assisi* (p. 59-68, à suivre) ; M. BEAUFRETON, *Nouvelles recherches sur les sources de la vie de S. François* (p. 75-85, à suivre). Cette belle publication in-4°, artistiquement illustrée, promet donc d'être en même temps une nouvelle et excellente contribution aux études sur la vie et la spiritualité franciscaine. J. de G.

— La *Revue d'Histoire franciscaine* remplacera désormais, comme revue d'érudition, la *France franciscaine*, devenue depuis 1923 une revue franciscaine d'intérêt général. Elle entend rester exclusivement un recueil d'Histoire, de Littérature, d'Archéologie et d'Art, où pourront se donner rendez-vous tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des instituts franciscains. La revue publie des articles, des mélanges, des comptes rendus et une chronique. Elle prépare pour 1926, à l'occasion du centenaire de S. François, un important volume de *Mélanges* et annonce une *Collection de Mémoires et Documents* où elle imprimera tous les travaux qui lui seront envoyés et qui, par suite de leur trop grande étendue, ne pourront être insérés dans la Revue. Le premier numéro a paru en janvier 1924, sous la direction de M. Henri Lemaître (Librairie A. Picard, 82, rue Bonaparte; la revue paraît tous les trois mois par fascicules de 153 pages environ; abonnement annuel, France et Belgique, 30 fr., Union postale, 35 fr.). Ce numéro réalise parfaitement le programme annoncé. Nous y relevons deux articles intéressant particulièrement nos études : *Le privilège de la pauvreté*, par M. Paul Sabatier (1-54), et *La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine*, par M. Etienne Gilson (56-63). La place me manque pour discuter aujourd'hui ce dernier travail dont je ne pense pas que les dantologues puissent accepter les conclusions, si différentes de l'opinion traditionnelle et qui ne me paraît d'accord ni avec l'allure générale de la *Divine Comédie*, ni surtout avec le contexte immédiat et notamment la prière de S. Bernard.

F. C.

Biographies.

Le P. Debongnie, CSSR., a publié dans le *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 1923, pp. 161-178, un article sur *Corneille Gérard à Saint-Victor*, qui est une intéressante contribution à l'histoire de la réforme monastique en France à la fin du quinzième siècle. Corneille Gérard, ami d'Erasme, membre de la congrégation de Windesheim et humaniste, avait été député par ses supérieurs (1497) à la demande de l'évêque de Paris, Jean Simon, pour tenter à Saint-Victor une entreprise semblable à celle que d'autres windeshémiens menaient à bonne fin à Saint-Séverin de Château-Landon, sous la direction de Mauburnus. L'œuvre échoua devant l'opposition des Victorins, et moins d'une année après son arrivée à Paris, la mission des chanoines néerlandais reprenait la route des Pays-Bas. Cet épisode, un des chapitres du livre que le P. D. prépare sur Mauburnus, fait bien augurer du futur ouvrage. Déjà le P. D., au Ve congrès des Historiens de Bruxelles (avril 1923), dans une communication très précieuse sur *Mombaer, Ruysbroek et Wessel Gansfort*, a très exactement décrit l'ascétisme méthodique de Mauburnus comme une réaction discrète contre les spéculations mystiques de Ruysbroek.

M. V.

— En 1724 mourait en odeur de sainteté, au second monastère de la Visitation de Lyon (L'Antiquaille), la Mère Suzanne-Marie DE RIANTS DE VILLEREY, âgée de quatre-vingt-cinq ans, après soixante-neuf ans de vie de religieuse passée tout entière dans ce même monastère dont elle avait été élue supérieure pour la première fois en 1669 et dont elle resta l'âme pendant plus d'un demi-siècle. Si l'on ajoute que cette contemporaine de sainte Marguerite-Marie fut une contemplative favorisée par Dieu de grâces très particulières et que récemment on a pu retrouver enfin une partie de ses écrits spirituels (relations et lettres à ses directeurs), on comprendra tout l'intérêt du volume que vient de publier le Monastère où elle avait si longtemps vécu (*La Mère S. M. de Riants de Villerey, sa vie d'après ses écrits*, Lyon, 10, rue du Télégraphe, 1922, 8°, XVI-496 p., 14 fr.).

La partie narrative du volume est fort soignée et fort complète : mais néanmoins son principal intérêt reste dans les détails qui nous sont donnés sur la vie intérieure de la Mère de Riants et par dessus tout dans les extraits abondants de ses écrits qui occupent une place considérable et dont une excellente table analytique facilite l'étude. Ceux qui se livreront à cette étude regretteront en revanche que l'origine de ces extraits ne soit pas précisée davantage : le mieux eût été de publier intégralement les écrits de la Mère ; mais du moins, faute d'une telle publication, eût-il été bien désirable de dresser en tête du volume une liste des écrits retrouvés et d'indiquer avec précision pour chaque citation d'où elle provient. Cette vie, en effet, pose de gros problèmes, en particulier par la fréquence vraiment extraordinaire des visions, paroles intérieures, apparitions d'âmes du purgatoire : ces dernières sont relevées dans la table au nombre de 56 pour l'année qui va de novembre 1685 à novembre 1686, mais sont rares en dehors de cette période. Les paroles intérieures et les visions sont continuelles. Il ne paraît pas douteux que la Mère de Riants ait été favorisée par Dieu de grâces mystiques. Mais la réalité de ces grâces n'entraîne pas nécessairement celle de tous les dons extraordinaires qui semblent les accompagner et peut-être certains lecteurs regretteront-ils de n'avoir pas en mains tous les éléments qui leur auraient permis une étude plus complète de cette vie. Je reconnais volontiers que là n'était pas le but principal de ceux qui nous la racontent, avant tout, en vue de l'édification et par piété filiale : mais, même alors, je me demande si un saint Jean de la Croix aurait approuvé la place si prépondérante donnée dans une biographie à cet élément, secondaire pour lui, de la vie intérieure, ou si tout au moins, il n'eût pas marqué encore davantage où restait pour la Mère de Riants l'essentiel de cette vie.

— Cette distinction me paraît mieux indiquée dans la vie de *Madeleine Morice* (1736-1769) récemment publiée par M. P. NICOL (Paris,

Beauchesne. 1922, 16°, 512 p., 10 fr.) Cette mystique bretonne, émule au dix-huitième siècle de la bonne Armelle et d'Amice Picard, méritait d'être étudiée avec soin : grâces insignes, épreuves étranges, allant jusqu'à une véritable obsession, zèle infatigable pour le bien des âmes, s'unissent chez elle et sont retracés dans le volume de M. Nicol avec une grande précision d'après les documents contemporains et ses propres écrits. L'auteur nous met ainsi en mains un document de vie spirituelle de premier ordre. Assurément, on pourra discuter sur l'interprétation de certains faits, en particulier des épreuves par lesquelles passa à plusieurs reprises la servante de Dieu, surtout en 1768, un an avant sa mort : l'auteur écarte résolument toute hypothèse de maladie nerveuse pour y voir uniquement une obsession diabolique. Je crois que les raisons qu'il en donne dans sa conclusion ne sont pas très convaincantes : il suppose, en effet, comme nécessairement liées à toute maladie nerveuse des tares qui ne sont le propre que de certaines : « intelligence médiocre sans suite dans les idées et dominée par l'imagination , une volonté très faible, prête à céder aux influences les plus contraires et qui, devant la souffrance s'effraie, s'impatiente, s'affolle comme ferait un enfant ; un moral si bas qu'on peut se demander s'il garde la notion élémentaire du devoir. Le névropathe est un dégénéré, un détraqué, une nature appauvrie et impuissante. En Madeleine aucune trace de ces tares... A l'encontre des névrosés [elle] fait preuve d'une volonté que rien ne saurait vaincre... » Ce raisonnement et la vie entière sur laquelle il s'appuie, prouvent abondamment que Madeleine Morice n'a eu rien de commun avec les pauvres hystériques des cliniques : mais combien de névropathes des plus caractérisés agissent puissamment autour d'eux par la pénétration de leur intelligence et la force de leur volonté, ce qui ne les empêche pas de traverser à certaines heures de véritables crises. Les grâces surnaturelles reçues par Madeleine Morice ne font pas de doute et peuvent seules expliquer toute sa vie, son action, sa patience, son humilité ; dans les épreuves par lesquelles elle passe, il semble bien difficile de ne pas voir au moins en partie une action préternaturelle du tentateur : je ne crois pas qu'on puisse davantage écarter toute part revenant dans ces épreuves à la maladie nerveuse, maladie du reste qui n'est pas plus incompatible que d'autres avec la plus haute sainteté et les faveurs divines les plus authentiques. Et ici l'abnégation complète d'elle-même, l'humble défiance d'elle-même et la docilité envers ses directeurs, l'amour des souffrances en union avec Jésus crucifié, le dévouement total au bien des âmes, tous ces traits que M. Nicol met en pleine lumière dans la vie de Madeleine Morice, montrent celle-ci marchant complètement dans la ligne des mystiques les plus sûres et les plus grandes.

J. de G.

— La vie de *Thérèse Durnerin* (1848-1905) qui avait déjà été racontée par M. l'abbé Hamez (*Une hostie vivante*, Paris, Librairie S.-Paul) et que Mgr LAVEILLE nous retrace à son tour (Paris, Téqui, 1922, 8°, XIV-456 p.) présente, en plus du fruit d'édification qui était le but principal de l'auteur, un très grand intérêt au point de vue de la doctrine spirituelle. Dans cette biographie écrite avec le même talent que ses aînées, Mgr Laveille met, en effet, en plein relief, l'incontestable sainteté de Thérèse Durnerin, sainteté prouvée par les signes les moins discutables et les fruits admirables produits dans les âmes de ces pauvres dont elle s'était faite l'*amie* et la servante. Mais en même temps, avec beaucoup de tact, quoique fort nettement, il rappelle les relations de Thérèse avec plusieurs stigmatisées et voyantes, ses voyages au « Champ des apparitions » de Tilly, ses convictions trop faciles dans les missions reçues directement des puissances célestes, convictions « vraisemblablement entretenues chez Thérèse » par son directeur « qui ne semble pas s'être toujours assez préoccupé du rôle des autorités ecclésiastiques » — ce qui devait amener entre elle et le saint cardinal Richard de pénibles difficultés. Il y a là tout un côté de cette vie qui la rend singulièrement instructive pour les directeurs, précisément parce qu'il s'agit d'une âme dont les vertus très hautes ne peuvent, encore une fois, pas plus être mises en doute que les grâces non moins hautes reçues de Dieu par elle. A travers le récit précis et vivant de Mgr Laveille, on peut suivre à la fois dans cette existence toute de dévouement, de souffrance et d'union à Dieu, et les progrès continuels d'une âme dans la plus vraie sainteté, et en même temps les difficultés pour le bien qu'aurait sans doute pu lui éviter une direction qui l'eût mise dès le début fermement en garde contre sa tendance à admettre trop facilement les communications surnaturelles extraordinaires et à leur donner trop d'importance dans sa vie et dans ses œuvres. J. de G.

Textes.

En 1904, les Pères Franciscains de Quaracchi inauguraient une BIBLIOTHECA FRANCISCANA ASCETICA MEDII AEVI, par l'excellente édition critique des *Opuscula S. P. Francisci* du P. Lemmens. Trois autres volumes s'y ajoutèrent rapidement, contenant le *Speculum B. M. Virginis* de Conrad de Saxe, les *Dicta B. Ægidii* et le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan avec le *Canticum pauperis* de J. Peckam. Depuis 1905, la publication était interrompue : le R. P. Ferdinand DELORME vient de la reprendre en y éditant pour la première fois le texte complet du *Dialogus de gestis Sanctorum Fratrum Minorum* de fr. Thomas de Pavie (Quaracchi, 1923, 16°, LXVIII-312 p., 6 fr.)

Déjà en 1902, le P. Lemmens avait publié des fragments de ce Dialogue important par son ancienneté : un passage du prologue

permet, en effet, de le dater avec certitude entre 1244 et 1246 : mais l'écrit était resté anonyme. Le P. Delorme croit pouvoir l'attribuer, pour des raisons de critique interne qu'il développe dans son introduction, au fr. Thomas de Pavie, entré dans l'ordre vers 1229 et mort entre 1280 et 1284 ; celui-ci serait aussi l'auteur de la première Légende de S. Antoine de Padoue (Légende *Assidua*) qu'il aurait composée avant le *Dialogue* et remaniée dans le premier chapitre de celui-ci. Le P. Delorme explique fort bien le peu de succès de cet écrit (il ne nous est conservé que par un seul manuscrit du fonds Borgia à la Vaticane) : au lieu de s'étendre à raconter la vie et les vertus des pères, l'auteur s'attache presque uniquement à la monotone narration des prodiges opérés par eux, très inférieur comme intérêt aux deux légendes de Th. de Celano entre lesquelles il se place chronologiquement. Toutefois, le *Narrator* interrompt assez souvent ses récits merveilleux pour donner à son *Auditor* des explications d'ordre ascétique qui forment en somme la partie la plus intéressante de ce Dialogue. Une bonne table de l'éditeur permet de retrouver facilement les passages sur les tentations, l'obéissance, le discernement des esprits, etc.

— Le R. P. L. Ferretti OP., a commencé en 1918 à faire paraître à Sienne (Tipografia S. Caterina, 8°, XXX-432 p.) une nouvelle édition des *Lettere di S. Caterina da Siena* dont le second volume vient de paraître (*ibid.*, 1922, 8°, 442 p.). L'ordre des lettres est le même que dans la célèbre édition de Tommaseo, et les deux volumes parus donnent les 153 premières. Trois autres volumes sont prévus dont le dernier contiendra avec les lettres découvertes depuis Tommaseo, l'appareil critique et un Index des matières contenues dans cette incomparable correspondance. Le P. Ferretti a joint aux lettres une annotation assez abondante qui facilite singulièrement la lecture et l'intelligence des lettres de la grande sainte. Grâce au prix très modique de 9 lires par volume, on aura ainsi une édition excellente et facilement accessible de ces lettres si riches en doctrine spirituelle et dans lesquelles passe tout entière l'âme de la grande mystique dominicaine.

— Sous le titre de *Enseignements et Apologues*, M. François Benedict a donné une série d'extraits des Sermons populaires de S. Bernardin de Sienne (Paris, Perrin, 1923, 16°, XXI-I256 p., 7 fr.). Ces sermons prononcés par le Saint en 1427, à Sienne, du 15 août au début d'octobre, ont été publiés en 1880-1888, par L. Banchi, au nombre de 45, en trois volumes : Thureau-Dangin s'en était servi dans son histoire si attachante et si vivante du Saint, mais il avait dû se borner à de brèves citations. C'est tout un volume d'extraits dont on nous donne aujourd'hui une traduction aussi savoureuse que fidèle. Je regrette seulement que M. F. B. ait reculé devant la traduction intégrale d'un

sermon au moins. On ne sent peut-être pas assez à lire son volume que ce qu'il nous donne en de courts chapitres portant les titres des sermons, ne sont que de très brefs passages extraits de prédications qui occuperaient chacune cinquante pages ou plus dans son volume. Au contraire, en lisant un sermon entier, il deviendrait facile de situer par la pensée les courts extraits dans un cadre semblable et d'en mieux apprécier la valeur.

— Depuis la première édition donnée en 1694 par le P. Champion, la *Doctrine spirituelle* du P. Louis Lallemant, n'avait été rééditée que sous la forme de réimpressions purement commerciales, assez commodes et bon marché, assurément, mais peu correctes et ne faisant rien pour faciliter l'étude de ce texte fort important dans l'histoire de la spiritualité. C'est donc un vrai service que le P. Aloys Pottier vient de rendre aux amis du P. Lallemant (de plus en plus nombreux, surtout depuis le brillant volume de M. H. Bremond sur son école), en leur donnant du volume de Champion une reproduction aussi exacte que possible et enrichie d'une introduction, de notes et de renvois et tables permettant une orientation plus aisée dans cet ensemble touffu d'avis et de remarques. (*La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis* Lallemant S J., Paris, Téqui, 1924, 8°, XXXII-522 p.).

A vrai dire, le P. Pottier, comme il le remarque lui-même et l'avait dit ici déjà (RAM, 1921, p. 268-288), avait d'abord rêvé pour ces « Pensées » du P. Lallemant (puisque sa *Doctrine* n'est au fond qu'une suite de notes détachées, recueillies par ses disciples et groupées par Champion), un travail analogue à celui qu'on a essayé bien des fois pour les *Pensées* de Pascal : regrouper ces fragments dans un ordre plus logique, plus voisin surtout de celui qu'ils devaient avoir dans l'exposé du P. Lallemant lui-même. A ce projet, le savant éditeur a renoncé, se contentant de donner en appendice une table présentant l'ordre qu'il y aurait suivi pour grouper les divers paragraphes : tout compte fait, j'estime que son édition y a gagné. Nous n'avons plus, en effet, pour le P. Lallemant ses notes personnelles sur lesquelles nous puissions essayer un travail direct, comme pour Pascal. Il ne nous reste que la seule édition Champion, dans laquelle l'éditeur a sans doute mis du sien, pour l'ordre surtout (et aussi je crois bien pour le style) : nous ne pouvons donc plus procéder que par conjecture et, en séparant ou unissant deux textes, nous ne sommes jamais sûrs de ne pas séparer ce que Lallemant avait uni ou unir ce qu'il avait séparé. Par suite, une édition où l'ordre aurait été remanié, ne pouvait pas ne pas comporter une part considérable de conclusions personnelles de l'éditeur, discutables et sujettes à révision. Et ceux qui auraient voulu rejoindre le texte primitif dans son

état original auraient été réduits encore aux malheureuses réimpressions de jadis.

Dans l'édition actuelle, au contraire, nous avons tout d'abord (et c'est l'essentiel) la reproduction fidèle de ce texte primitif, soigneusement revu sur l'édition de 1694 : l'éditeur s'est borné à corriger un certain nombre de fautes d'impression (en indiquant du reste ces corrections par des crochets) (1). Des renvois à la fin des paragraphes indiquent les endroits où est touché le même sujet ; des notes viennent éclaircir un certain nombre de passages, les plus longues étant renvoyées en appendice : les plus intéressantes, je crois, seront celles où des passages du P. Rigoleuc et du P. Surin viennent très heureusement compléter le texte de leur maître. Assurément, certaines des interprétations du P. Pottier seront discutées et certains lecteurs auraient aimé des références plus complètes pour les doctrines, faits et textes cités par Lallemant : néanmoins, ces notes précises et relativement sobres, seront fort utiles à beaucoup. Et tous les lecteurs, quels qu'ils soient, seront reconnaissants au P. Pottier de leur mettre ainsi en mains une édition commode, exacte, leur donnant tous les moyens de bien étudier cet auteur excellent qu'est le P. Lallemant. Puisse une édition semblable du P. Rigoleuc et du P. Huby venir bientôt compléter celle qui nous est donnée aujourd'hui ; en attendant celle beaucoup plus considérable et difficile à mener à bien du P. Surin.

Pour ce dernier cependant, grâce au labeur assidu du regretté Père L. Michel S. J., la *Revue d'Ascétique et de Mystique* espère pouvoir, sans trop tarder, donner une édition critique des *Lettres spirituelles*. On a pu juger à quel point elle est indispensable par l'édition comparée donnée plus haut d'une de ces lettres. J. de G.

(1) La chose n'est pas inutile, car quelques-unes de ces « fautes d'impression » pourraient être discutées : p. 132, il n'y a pas de raison de substituer *vie* à *bien* qui donne un sens aussi naturel et ne contient aucune erreur de doctrine ; p. 347, pas de raison de substituer *dans* à *pour* qui est au contraire appelé par le parallélisme de la phrase ; p. 342, *Docteur Suarez* est la manière de s'exprimer, courante alors ; p. 368, *Philippe Neri* est plus exact que l'usage français actuel Philippe *de* Neri, lequel ne repose sur rien.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(*Toutes les publications sans indication de date sont de 1924*).

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

Geerts J. MSC.— Het wezen der Ascetiek. – *Ons Geest. Leven*, 3, 1-11. — Indeeling der Ascetiek *Ibid.* 97-104; — Nut der Ascetiek, 162-172.

Bruce W. S. — The Psychology of Christian Life and Behaviour Edinburgh, Clark, 1923, 8°, VIII-335 p.

Pini A. — Psicologia e misticismo. — *Rev. stud. filos. relig.*, 4, 1923, 321-336.

Pinard H. SJ. — Les méthodes de la Psychologie religieuse. — *R. Néoscol. Philos.*, 1923, 376-409.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Chronique de théologie mystique. Ouvrages récents sur l'oraison contemplative. — *Vie spirit.*, 9, 504-516.

Huyben J. Dom OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — *Vie spirit.*, 9, 602-613.

Doncœur P. — Bulletin de littérature spirituelle. Des saintes extravagances des Stylites à l'harmonie humaine de la prière catholique. — *Etudes*, 178, 200-217.

Portalupi A. — Bolletino di mistica e di ascetica (fin). — *Scuol. Catt.*, 15 dic. 1923, 966-974.

Voir ci-dessus, p. 97.

I. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

Waffelaert Mgr. — Introductio in theologiam mysticam. Tabula II, pars posterior ; Tabula III. — *Collat. Brug.* 24, 19-31 ; 97-110.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Hallfell PM. — Die Gottsennsucht der Seele. — *Divus Thomas*, 1923, 296-320.

Rademacher A. — Die Einheit des religiösen Lebenstils. — *Seele*, 1923, 99-112.

Sur la manière d'unir la vie intérieure avec les occupations de la vie du monde.

Adam K. — Christus in der Kirche. — *Seele*, 1923, 357-369.

Sur la place centrale du Christ dans la vie spirituelle.

Karg T. OMC. — In der Schule des Heilands. Einführungskurs ins innerliche Leben. Kirnach-Villingen, Waisenanstalt, 1923.

Branford V. — Science and Sanctity. London, Williams and Norgate, 8°, 270 p.

Boumard P. — Formation chrétienne de l'âme. 1re série. Avis de piété. Paris, Lethielleux, 12°, 263 p.

Houtepen L. MSC. — De Gaven van der Heiligen Geest. — *Ons Geest. Leven*, 3, 12-19, 33-37, 105-110.

Michelet G. — Les sources de la paix du cœur. — *Rev. Apol.* 37, 466-480, 588-603, 680-692.

Martin OP. — La spiritualité dominicaine. — *Année domin.* 1923, 424-439.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Sempé L. — La religion, ses quatre opérations. — *Messager du S.-C.*, févr. 106-112.

Facchinetti V. OFM. — Soyez joyeux. Le Poverello séraphique et la joie de la vie. Traduit de l'italien par l'abbé Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 12°, XIV-304 p.

Foch G. — La vie intérieure : dispositions prochaines. Paix et Joie. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 24°, 125 p.

Masson E. OP. — La tentation (suite). — *Vie spirit.*, 9, 331-352. — Les tentations du monde, *ibid.* 421-458.

Legrand A. — De remediis scrupulorum ; diagnosis et medicatio ; de confessario scrupulosorum. — *Collat. Brugens.* 1923, 125-132 ; 148-160 ; 286-292 ; 311-314.

Muencker Th. — Der psychische Zwang und seine Beziehung zu Moral und Pastoral. Dusseldorf, Schwann, 1922, 8°, 344 p.

Traite particulièrement du scrupule.

Janet P. — La médecine psychologique. Paris, Flammarion, 1923, 12°, 288 p.

Sur le livre de M. de Montmorand, RAM, II, 63-69.

Voir aussi : p. 189, Raus.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Grain JM. OP. — La oración afectiva. — *Vida sobren.*, 7, 115-121.

Louismet S. OSB. — Mystical initiation. London, Burns O. W., 1923, XIII-217 p.

Vincent M. — La direction des âmes contemplatives. — *Vie spirit.*, 9, 459-488.

Hock K. — Die mystische Liebesvereinigung. — Die Prüfungen mystischer Seelen. — *Theol.-Prakt. Quartalschr.* 1923, 219-232 ; 1924, 12-22.

Gardeil A. OP. — La structure de la connaissance mystique. — *Rev. Thomiste*, mars-avril, 109-126.

Picard G. SJ. — La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques. Paris, éd. Spes, 12°, 94 p.

Mgr A. Farges. — Autour de notre livre « Les Phénomènes mystiques ». Réponses aux controverses de la presse, 2e série. Après le Congrès carmélitain de Madrid, mars 1923. — Paris, chez l'auteur, 43, rue Madame, 12°, 68 p.

Anonyme. — [Consultation sur l'interprétation donnée par sainte Thérèse au ch. VII de S. Jean : l'eau vive et les grâces mystiques]. *Ami du clergé*, 3 janvier, 1-5.

Evaristo de la Virgen del Carmen C. D. — De re domestica. — *Monte Carmelo*, 25, 54-59.

Sur la contemplation acquise chez les Carmes.

*** La tradition mystique du **Carmel**. — *Vie spirit.*, 9, [61]-[92], [133]-[163].

Reigada I. OP. — Los impugnadores de la mística. - *Vida sobrenat.* 1923, 6, 160-166 ; 377-382 ; 1924, 7, 96-102.

Bennett CA. — A philosophical Study of Mysticism. New Haven, Yale University Press, 1923, 194 p.

Bremond L. — Le diable existe-t il ? Que fait-il ? — Paris, Téqui, 12°, 157 p., 3 fr. 50.

Voir ci-dessus : p. 184, **Thomas de Jésus** et **Théodore de Saint-Joseph**.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Kahl G. K. — Gebet-und Betrachtungsbuch im Geiste des hl. Joh. Bapt. de la Salle, der katholischen Lehrerschaft gewidmet. Graz, Styria, 1923, 16°, XII-364 p.

Charles P. — La prière de toutes les heures. 3e série de 33 méditations (*Museum Lessianum*, sect. asc. n. 11). Bruges, Beyaert, 12°, 168 p.

Labourt J. — Six entretiens sur le *Pater*. Paris, éd. Spes, 12°, 121 p.

Kramp J. SJ. — Liturgie und religiöses Leben. — *Stimmen der Zeit*, 54, 91-98.

Rouvier Fr. SJ. — Savoir souffrir, Lille, Desclée, 16°, 240 p.

Watrigant H. — L'adaptation des *Exercices spirituels* de saint Ignace (CBE, n. 85). *Variétés*, supplément, 4 p. Enghien, 7, rue des Augustins, 8°, 39 p.

Harrasser G SJ. — Exerzitien-Leitung, II (Referate der 2. Exerzitien-tagung zu Innsbruck, 1923). Innsbruck, Marianisch Verlag, 8°, 227 p.

Vicente F. — Dirección de Ejercicios : Las meditaciones. Pamplona, Coronas, 1923, 8°, 400 p.

Vogt P. SJ. — Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii sententiis Patrum illustrata, Bilbao, Mensajero del Corazón de J., 1923, 3 vol., 8°, 370 ; 300 ; 540 p.

Lorenzo di S. Francesco Saverio, passioniste († 1856). L'anima mistica nutrice di Gesù Bambino. Roma, Ist. Pio IX, 1923, 32°, 125 p.

De Dreux P., **Bertola S.** — Gesù modello e maestro. Meditazioni. Turin, Berruti, 16°, XIII-408 p.

Grimal J. SM. — Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ. 3° éd. Paris, Beauchesne, 1923, 12°, XIX-394 p.

Morice H. — Jésus vivant dans l'hostie. Méditations eucharistiques. Lettre-préface du cardinal Charost. Avignon, Aubanel, 32°, XIII-324 p.

Gougaud L. — Avant le cœur eucharistique de Jésus, la plaie du côté et l'Eucharistie. — *Vie et arts liturg.*, févr. 1924, 160-169.

Lanier H. — La sainte Vierge et notre croix. Paris, Téqui, 24°, 83 p., 1 fr.

A. Lutz OP. — La maternité mystique de la Vierge Marie, d'après le Bx. de Montfort. Méditations sur la très sainte Vierge. Tours, Mame, 1924, 12°, XIII-199 p.

Bover JM. SJ. — Maria Madre de Gracia. Estudios sobre la mediación universal de Maria. Bilbao, Mensajero del C. de J., 1923, 48 p.

Bover JM. SJ. — La mediación universal de la « secunda Eva » en la tradición patristica. — *Estudios Ecclesiasticos*, 1923, 321-350.

Cardinal **Marini**. — L'Esthétique du *Stabat*. Traduction par J. C. **Broussolle** ; 55 gravures. Paris, Téqui, 8°, XXII-181 p.

Bovenzi G. C. — L'apostolato interiore. Napoli, d'Auria, 8°, XII-416 p.

Giloteaux P. — Les âmes hosties et les âmes victimes. Essai doctrinal. Paris, Téqui, 12°, 359 p.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

B. Valuy SJ. — Le directoire du Prêtre dans sa vie privée et dans sa vie publique. Edition revue et augmentée par M. **Bouhélier**. Paris, Téqui, 1923, 24°, 253 p.

del Monte Bart. — Gesù al cuore del sacerdote. Considerazioni. Torino, Marietti, 32°, 216 p.

Papini C. Mons. — Conferenze pei ritiri mensili del Clero. Napoli, d'Auria, 8°, 287 p.

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation « au for interne » dans les petits séminaires (suite). — *Rec. sac.*, 10-16.

Raus J. B. CSSR. — La vocation religieuse considérée dans S. Thomas, S. Alphonse et le Code de droit canonique. — *Nouvelle Rev. Théol.* 51, 14-32, 94-107.

Cormier GM. OP. — L'istruzione dei novizi : I, La vocazione. Trad. G. Nuvoli OP. Torino, Marietti, 16°, IX-203 p.

Choupin L. — Nature et obligations de l'état religieux. Paris, Beauchesne, 1923, 16°, X-581 p.

Traité ascétique et canonique de l'état religieux du P. Gautrelet, revu et mis au courant de la législation actuelle.

Bourceau E. P. — Pour être un homme. Aux jeunes gens du vingtième siècle. Paris, « l'Ecole », 12°, 350 p.

Rouzic L. — Pour être un caractère. Paris, Lethielleux, 12°, 266 p.

Lebeau E. M. SJ. — Les femmes de l'Evangile. — Les jeunes filles de l'Evangile. Méditations. Lille, Desclée, 1923, 24°, 2 vol. de 391 et 108 p.

Xavier (Père). — Le guide de la femme chrétienne. Paris, librairie Saint-Paul, 1923, 12°, 496 p.

[**P. Paterniani** S. I. († 1872)]. — Il tesoro nascosto scoperto alle donzelle del secolo. Operetta compilata da un Padre della C. d. G. — Rome, Desclée, 1923, 16°, 352 p.

Sur la virginité.

Davenne M. — La retraite de Madame. I. L'Ascension : le mari, la maison, les enfants. Paris, Lethielleux, 18°, 236 p.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Leone Fr. — Specchio di perfezzione ovvero leggenda antichissima di S. Francesco. Firenze, Lib. Ed. Fiorent., 1923, 16°, 214 p.

Tommaso da Celano. — Le due leggende di S. Francesco, trad. **F. Casolini**, Quaracchi, Coll. S. Bonavent., XXVIII-409 p.

Legenda Trium sociorum ; übers, von **P. Hamburger SJ.**, München Theatinerverl., 1923, 140 p.

von Némethy E. — Die mystiche Hochzeit des Hl. Franziscus mit der Frau Armut. Nach einem Text des 14. Jahrh. Leipzig, Inselverl. 1923, 58 p.

Catherine de Sienne (S^{te}). — Oraisons et élévations. Trad. par le R. P. Augustin Bernard. S. Maximin, *Vie spirituelle*, 1923, 16°, 164 p.

Fiori di Letteratura ascetica e mistica, Firenze, Giannini, 16° : 17. **G. Savonarola.** Trattato dell'amore di Gesù, 1922, VIII-44 p. — 18. **S. Caterina da Genova.** Dialogo del divin amore, 1922, XVI-40 p. — 19. **B. Varani da Camerino.** I dolori mentali di Gesù nella sua Passione. 1923, XII-48 p.

S. Francesca Romana. — Fioretti spirituali. Volgarizzamenti del P. **Scarpini.** Firenze, lib. ed. fiorent. 1923, 8°, XX-152 p

Hilton W. — The Scale of Perfection, newly edited from ms. sources by **Evelyn Underhill.** Londres. Watkins, 1923, 12°, LXVI-464 p.

Garcia de Cisneros OSB. — Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung. Eingeleitet von E. **Drinkwelder** OSB ; aus dem Lateinischen übertragen von Maria Raph. **Schlichtner** OSB. Fribourg, Herder, 1923, 12°, XII-262 p.

Piny A. OP. — Stato del puro amore. Torino, Marietti, 1923, 32°, XX-150 p.

Oberrauch H. († 1808) OFM. — Kurze Anleitung zur christliche Vollkommenheit, Innsbruck, Vereinsbucbhdlg, 1923, 24°, 68 p.

L. Jaud. — Œuvres du P. **Faber.** Abrégé textuel et méthodique en 191 lectures ou méditations. Tome II. Le Créateur et la Créature. Le pied de la croix. Conférences spirituelles. — Tome III. Le précieux sang ; Bethléem ou le mystère de la Sainte Enfance. Paris, Téqui, 2 vol., 12°, 389 et 273 p.

Ullathorne B. OSB. — Zum hochsten Ziel. Uebers. **C. Knüsel** OCist. Ueberlingen, Feyel, 1923, 8°, XVI-404 p.

Voir aussi : p. 178, **Walter Hilton** ; p. 203, **Thomas de Pavie** ; p. 204, **Ste Catherine de Sienne**, éd. **Ferretti** ; **S. Bernardin de Sienne**, par **Fr. Benedict** ; p. 205, **Lallemant**, éd. **Pottier**.

II. — Documents et Travaux

Hertzberg HW. — Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiösitat des vorexilischen Prophetentums. Gütersloh, Bertelsmann, 1923, 8°, 244 p.

Rauer M. — Die « Schwachen » in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen. Freiburg, Herder, 1923, 8°, XVI-192 p.

Baumann E. — L'anneau d'or des grands mystiques. Paris, Grasset, 12°, 323 p.

V. Hostachy — Joie et sainteté. Nouvel essai d'études d'âmes. 2° série. Lille, Desclée, 1924, 12°, XI-353 p.

Sur Ste Angèle de Foligno, Ste Brigitte, Ste Catherine de Gênes, Ste Marguerite-Marie.

Lebreton J. — La prière dans l'**Eglise primitive**. — *Rech. sc. relig.*, 14, 5-32 et 97-133.

Melcher R. — Der 8 Brief des h. **Basilius**, ein Werk des **Evagrius Pontikus**, Münster, Aschendorff 1923, 8°, VIII-102. (*Münst. Beitr. Th.* de Diekamp et Stapper, Hft. 1).

Bousset W. — Apophtegmata. Studien zur Geschichte des **altesten Moenchtums**. Aus dem Nachlass herausg. v. Th. Schermann und G. Krüger. Tübingen, Mohr. 1923, VIII-341.

Wundt M. — **Augustins** Konfessionen. — *Z. f. Neutestam. Wissensch.*, 1923, 161-206.

Wrzol L. — Die Hauptsündenlehre des **Joh. Cassianus** und ihre historischen Quellen. — *Divus Thomas*, 1923, 384-404.

Hermann T. — Bemerkungen zu den Regeln des **Mar Abraham** und **Mar Dadischo** vom Berge Izla (Syriens V-VI° siècle). — *Z. f. Neutest. Wiss.* 1923, 286-299.

Delehaye H. SJ. — Les saints **Stylites**. Bruxelles, Bollandistes, 1923, 8°, CXCV-276 p.

M. C. — Une forme orientale de la vie ascétique : le Stylitisme. — *N. Rev. Theol.* 51, 230-242.

Thurston H. SJ. — **Stylites** or Pillar-Saints. — *Studies* (Dublin) 1923, 584-596.

A propos du livre du P. Delahaye, sur les imitations des stylites en Occident et en particulier en Irlande.

Rabois-Bousquet S. et **Salaville** S. AA. — **S. Jean Climaque**, sa vie et son œuvre. *Eçh. d'Orient*, n. 132, oct.-déc. 1923, 440-454.

Saudreau A. — La doctrine de saint **Jean Climaque**. — *Vie spirit.*, 9, 353-370.

Müller W. — Das Problem der Seelenschönheit im M. A. Bern, Haupt., 1923, 8°, 80 p.

Lugano P. OSB. — Gli oblati secolari nell' ordine di S. Benedetto. Roma, S. Maria Nuova, 8.

Gasquet Card. A. OSB. — Monastic Life in the Middle Ages. London, Bell, 1923.

Gougaud L. — *Mulierum consortia*. Etude sur le syneisaktisme chez les ascètes celtiques. — *Eriu*, IX, 1923, 147-156.

de Wulf M. — Mystic Life and mystic Speculation in the heart of the Middle Ages. — *Catholic Historical Rev.* (Washington) 1923, 175-189.

Berlière U. — Les monastères doubles aux douzième et treizième siècles. (Extr. des Mémoires de l'Académie royale), 1923, 8°, 32 p.

Wilmart A. — La tradition des prières de **S. Anselme**. — *Rev. Bened.* janvier, 52-71.

Mandic D. OFM. — De protoregula **Fratrum Minorum**, Diss. Inaug. Mostar, Typogr. Franciscana, 1923, 8°, 48 p.

Première partie d'un travail d'ensemble sur l'ancienne législation des FF. Mineurs.

Cantini G. OFM. — L'infanzia divina nella pietà franciscana. — *Studi francescani*, 1923, 283-313.

Gilson Et. — La conclusion de la *Divine Comédie* et la mystique **franciscaine**. — *Revue d'hist. franç.* 1, 55-63.

Landgraf A. — Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Bamberg, Görres Verlag, 1923, XX-368 p.

Grabmann Mgr — Die Bedeutung der kleineren Schriften des **Hl. Thomas** von Aquin für das geistliche Leben. — *Theol. Prakt. Quartalschr.* 1923, 645-658.

Grabmann Mgr. — L'importance des petits écrits de **S. Thomas** pour la vie spirituelle. — *Vie spir.*, 10, 49-64.

van den Wyngaert A. OFM. — Querelles du clergé séculier et des Ordres mendiants à l'Université de Paris. — *France Franciscaine*, 1923, 369-397.

Hollnsteiner J. — Die « Autobiographie » **Coelestins V.** — *Römische Quartalsch.* 1923, 29-40.

Masseron A. — Les exemples d'un ermite siennois. (**Filippo degli Agazzari**). Paris, Perrin, 16°, 255 p.

Daniels A. Dom OSB. — Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters **Eckhart**. Münster, Aschendorff, 1923, 8°, 68 p. (*Beitr. Gesch. Phil. Mittel.*, 23, Heft. 5).

Théry G. OP. — Contribution à l'histoire du procès d'**Eckhart**. — *Vie spirit.*, 9 [93]-[119] ; [164]-[183].

Wilms H. OP. — Das Beten der mystikerinnen dargestellt nach den Chroniken der Dommikaner-Klöster zu Adelhausen, Diefenhofen, Engeltal, Kirchberg, Detenbach, Toess, Unterlinden und Weiler 2ª Aufl. Fribourg, Herder, 1923, 12°, X-234 p.

Zirker O. — Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spaetmittelalt. **Mystik**. Iena, Frommann, 1923, 8°, VII-94.

Boeckl C. — Die Eucharistielehre der **deutschen Mys iker** des Mittelalters. München, Hübschmann, 1923, 8°, XX-136 p.

Gorce MM. — **Saint Vincent Ferrier** (1350-1419). Paris, Plon, 8°, VI-303 p.

Zeller J. — Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im J. 1417. Ein Beitrag zur Geschichte der **Reformen** im **Benediktinerorden** zur Zeit des Konstanzer Konzils. — *Studien u. Mitt. z. Gesch. d. Bened. Ord.* 1922, 1 73.

Redlich V. Dom OSB. — **Johann Rode** von St. Mathias bei Trier, ein deutscher Reformabt des 15. Jahrh. — Münster, Aschendorff, 1923, 8°, XVI-123 p.

X. — De arte unionem cum Deo consequendi iuxta **Ioannem a Fano** (1469-1539). — *Analecta Ord. Min. Cap.*, 39, 259-269 ; 279-283.

Sedgwick H. — **Ignatius Loyola** ; an attempt at an impartial biography. New-York, Macmillan, 1923, 399 p. (protestant).

Pastor L. v. — Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI Jahrhunderts : **Ignatius von Loyola, Teresa de Jesus, Filippo Neri, Carlo Borromeo.** Fribourg, Herder, 8°, 168 p.

Michel-Ange (Père) OMC. — Le traité de Saint **Pierre d'Alcantara.** *Etudes franciscaines*, 36, 63-83, 141-163.

Ubald d'Alençon OMC. — Réponse [au P. Michel-Ange] *Ibid.*, 163-166.

Ubald d'Alençon OMC. — Un chapitre de l'histoire de l'amitié des saints. S. **Pierre d'Alcantara** et S. **François de Borja.** — *Franciscana*, 1923, 6, 265-278.

La vida de la Madre **Teresa de Jesus**, escrita de su misma mano, avec introduction par G. Cirot. Strasbourg, Heitz, 32°, 139 p. (*Bibliotheca romanica*).

Hoornaert R. — Le progrès de la pensée de sainte **Térèse** entre la *Vie* et le *Château*. — *Rev. Sc. Phil. Th*, 13, 20-43.

Blunt H. F. — The humor of Saint **Teresa.** The wit and wisdom of Saint Teresa. — *Cath. World*, 118, 657-664 ; 118, 797-807.

Arintero J. OP. — Influencia de santo **Tomas** en la mística de san **Juan de la Cruz** y santa Teresa. — *Vida sobren.*, 7, 165-182.

B. Petri Canisius SJ. — Epistulae et Acta ed. **O. Braunsberger SJ.**, vol. VII et VIII (1572-1581 et 1581-1597). Fribourg, Herder, 1922 et 1923, 8°, LXXXVIII-905 et LXXI-989 p.

Bordeaux H. — Saint **François de Sales** et notre cœur de chair. Paris, Plon, 16°, 332 p.

Breton G. — La modernité de S. **François de Sales.** — *Bull. litt. ecclés.* 1923, 313-322.

Joly H. — Sainte **Chantal.** — *Rev. Jeun.*, 39, 79-95.

Laporte J. — La doctrine de Port-Royal, t. I. La doctrine de Saint-Cyran ; t. II. La doctrine d'après Arnauld. Paris, Presses universitaires, 1923, 8°, 432 et 456 p.

Basset d'Auriac Gabrielle. — Les deux pénitences de **Louise de La Vallière.** Paris, Perrin, 1923, 16°, 278 p.

X. — De vita et scriptis **P. Bernardini a Piconio** OMC. — *Analecta O. M. Cap.*, 1924, 17-23.

Emmerick-Kalender. Jubilaeums-Ausgabe zur Jahrhundert-Feier des Todestages der Dienerin Gottes **Anna Katherina Emmerick.** — Wurzbourg. S. Rita Verlag, 4°, 105 p. à 2 col.

Thurston H. SJ. — The authenticity of the **Emmerich** Visions. — *Month.*, 60, 42-52.

Kron J. SJ. — Het Bijbelverhaal en de Visionen van **AC. Emmerich.** — *Studien*, 56, 99-111.

Richen L. — Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in der Gesichten der **Anna Katherina Emmerich** (*Biblische Studien*, 21, 1 Heft). Fribourg, Herder, 1923, 8°, 75 p.

Conclusion : « Le nombre extraordinaire des erreurs qui se succèdent de page en page, exclut l'origine supérieure (de ces visions) » ; l'auteur, du reste, incline à mettre ces erreurs au compte de C. E. plutôt que de Cl. Brentano.

Amedeo P., passioniste. — L'apostolo di Gesù Bambino. Brevi cenni sul P. **Lorenzo di S. F. Saverio**. Rome, Ist. della S. Famiglia, 1923, 32°, 78 p.

von Frentz Gemmingen G. — Eine Lehrmeisterin der Caritas : **Schwester Rosalie Rendu**, aus dem Orden des hl. Vinzenz v. Paul. Aus dem Englischen. Wiesbaden, Rauch, 1923, 134 p.

Pater R. — Mystic Voices. Being experiences of the **Rev. Philip Rivers Pater**, Squire and Priest (1834-1913). London, Burns O. W. 1923, 8°, 270 p.

Champault chan. — Une possédée contemporaine (1834-1914). **Hélène Poirier** de Coullons (Loiret), d'après les notes journalières de trois prêtres orléanais. Paris, Téqui, 12°, 543 p.

Caronti E. OSB. — Un grande mistico contemporaneo, **D. Columba Marmion** OSB. Abate di Maredsous. — *Scuola Catt.* 1923, 15 dic., 913-934.

Brou A. — Bulletin des Missions. L'Inde protestante. *Etudes*, 178, 59-82.

P. 78-82, détails sur la vie intérieure et les essais ascétiques « Ashram ».

Voir aussi : p. 191, **Symphorien de Mons** ; p. 198, **Luis de la Puente** et **S. Jean de la Croix** ; p. 198, *Revues franciscaines* ; p. 200, **Corneille Gérard** par le P. **Debongnie** ; p. 201, la **Mère de Riants** ; **Madeleine Morice**, par P. **Nicol** ; p. 203, **Thérèse Durnerin**, par Mgr **Laveille**.

Le Gérant : A. SOCCASSE

Ouvrages envoyés à la Rédaction

Plusieurs de ces publications seront l'objet d'un compte rendu détaillé dans un prochain numéro de la *Revue*.

A. Bessières SJ. — *Parvuli*, 55e mille, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1923, 78 p.

J.-B. Bord. — *L'apologétique par le Christ*, Avignon, Aubanel, 12° carré, XXXI-420 p.

J. Boutet. — *La vie chrétienne à l'école des Saints Pères. Saint Cyprien*, t. 1er, Avignon, Aubanel, 1923, 8°, 280 p.

H. Convert. — *Le Bx. Curé d'Ars et le sacrement de Pénitence. Le Bx. Curé d'Ars et les dons du Saint-Esprit*, Lyon Vitte, 1923, 24°, 185 p. et 645 p., 3 fr. et 7 fr.

Catéchisme du S. Concile de Trente, Lille, Desclée, in-32, 882 p., relié toile noire, 7 fr. 50.

Crampon. — *Les saints Evangiles et les Actes des apôtres*, traduction française, Lille, Desclée, 5 fasc., 48°, 660 p., 2 fr. 50.

A. de La Barre. — *André de La Barre de Carroy*, aumônier militaire, Paris, Action Populaire, 1923, 12°, 123 p., 4 fr.

P. Lahorgue. — *Le réalisme de Pascal*. Essai de synthèse philosophique, apologétique et mystique. Paris, Beauchesne, 1923, 8°, 317 p.

J.-M. Le Moing. — *Nouveau manuel paroissial, méthode liturgique pour assister au Saint Sacrifice de la messe avec applications littérales des prières et des cérémonies, placées en face du texte*. Hennebont, Bréhot, 24°, 159 p., 2 fr.

Mgr Lejeune. — *Conseils pratiques pour la confession*, 2e édition, Paris, Lethielleux, 12°, 172 p., 4 fr. 45.

A. Manzoni. — *Betrachtungen über die Katholische Moral* ins Deutsche übertragen von Fr. Arens. München, Theatiner-Verlag, 1923, 12°, 544 p.

Missel des dimanches en latin et en français et rituel des fidèles, Lille, Desclée, 32°, 914 p., toile noire, 7 fr. 50.

Suzanne Henri. — *Mes petits amis*. Dessins de B. Sweets. Lille-Bruges, Desclée, 112 p., 4°.

Association du mariage chrétien. Mariage et éducation. Compte rendu des travaux du 1er Congrès. Paris, XIVe, 86, rue de Gergovie, 8°, 104 p., 4 fr.

Legenda trium sociorum. Bericht von dem Leben des hl. Franziskus. München, Theatiner-Verlag, 1923, 12°, 140 p., 2 fr. 50 suisses.

Das Liturgische Tischgebet. Benedictio Mensae., München, Theatiner-Verlag, 1923, 24°, 46 p., 0 fr. 25 suisses.

Der heilige Rosenkranz in Bildern von Fra Angelico mit Betrachtungen von PP. Lippert SJ. München, Theatiner-Verlag, 1923, 24°.

Sœur Louise de Parménie (*Bibl. des Exercices*, n. 83). Paris, Lethielleux, 1923, 8°, 56 p.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON